Н. ВИЛЬМОНТ

ДОСТОЕВСКИЙ И ШИЛЛЕР





ДОСТОЕВСКИЙ И ШИЛЛЕР

Н. ВИЛЬМОНТ



Н. ВИЛЬМОНТ



ДОСТОЕВСКИЙ И ШИЛЛЕР

ЗАМЕТКИ
РУССКОГО
ГЕРМАНИСТА

МОСКВА
«СОВЕТСКИЙ ПИСАТЕЛЬ»
1984

Николай Николаевич Вильмонт — один из старейших наших литературоведов-германистов; его работы о Гете, о Томасе Манне и других немецких писателях пользуются широкой известностью.

Книга «Достоевский и Шиллер», скромно названная автором «Заметки русского германиста», на самом деле является замечательным, глубоко продуманным исследованием, в котором строгая логика и точность анализа счастливо соединяются с подкупающей легкостью и свободой изложения, прекрасной литературной формой.

Настоящая работа была впервые напечатана в сборнике литературных этюдов Н. Н. Вильмонта «Великие спутники» (М., 1966).

Художник
Давид ШИМИЛИС

В $\frac{4603000000-470}{083(02)-84}$ 445—84

1

Достоевский и Шиллер...

Сочетание этих имен занимает меня вот уже четверть века[1]. И если я по сей день все еще не написал работы в доказательство правомерности и плодотворности их сопоставления, то прежде всего потому, что мне всегда мерещилось: кто-то, наверное, уже пишет и, того гляди, обнародует такое же или сходное исследование — слишком уж очевидна глубокая сопряженность творчества Достоевского не только с кругом идей немецкого поэта, но и с профессиональной его «техникой», с его, всегда такими броскими, изобразительными средствами (словно по всему прошлась рука искусного гримера), с его надрывными психологическими ситуациями и безотказно действующими театрально-драматическими эффектами.

К тому же за долгие годы мне случалось не раз делиться моими наблюдениями с собратьями по перу, и это давало лишнее основание думать, что тема *Достоевский и Шиллер* в какой-то мере уже стала «достоянием литературной общественности». С кем только я не говорил об этом предмете! И все больше с людьми, усердно и успешно занимавшимися жизнью и творчеством Достоевского или Шиллера.

Возможно ли, спрашивал я себя, чтобы столь для меня непреложное кому-то еще представлялось сомнительным? Возможно, мыслимо ли, чтобы внимательно, не «вертолет-

---

[1] Написано в 1963 году.

но» прочитанные романы Достоевского и даже прямые его признания (в переписке с братом Михаилом Михайловичем, например) не привели исследователей к тем же выводам, что и меня?

Шли годы, но так никто и не снял с пишущего эти строки (отнюдь не «специалиста по Достоевскому») труда и обязанности восполнить столь конфузный пробел в истории русской литературы. Быть может, равнодушие к этой теме объясняется разительным внешним несходством двух великих писателей, их конечно же неповторимо своеобычных творческих обликов. Но здесь могла сбить с толку исследователей и та излишняя доверчивость к иным издевкам и насмешкам Достоевского над «вечно юным Шиллером» и всякой «шиллеровщиной» — вплоть до прямого пародирования риторических пассажей из «Разбойников» в пятой главе «второй и последней» части «Села Степанчикова», где Фома Фомич так и сыплет цитатами и словечками из прославленных монологов Карла Моора:

«— Где, где она, моя невинность?.. где золотые дни мои? Где ты, мое золотое детство, когда я, невинный и прекрасный, бегал по полям за весенней бабочкой? Где, где это время? Воротите... мою невинность, воротите ее!..» И ниже: «— Где я?.. кто кругом меня? Это буйволы и быки, устремившие на меня рога свои. Жизнь, что же ты такое? Живи, живи, будь обесчещен, опозорен, умален, избит, и когда засыплют песком твою могилу, тогда только опомнятся люди, и бедные кости твои раздавят монументом!

— Батюшки, о монументах заговорил! прошептал Ежевикин, сплеснув руками».

Комизм этих нарочито перевранных цитат из Шиллера непомерно усилен ремарками: «И Фома, растопырив руки, обращался к всем по очереди, как будто невинность его была у кого-нибудь из нас в кармане», а также репликами гостей села Степанчикова: «Эк, чего захотел! — проворчал... с яростью [Бахчеев].— Подайте ему его невинность! Целоваться, что ли, он с нею хочет? Может, и мальчишкой-то был уж таким же разбойником, как и теперь! Присягну, что был». Заметим кстати, что слово «разбойник», вложенное в уста сугубо «нелитературного» толстяка помещика, выполняет здесь роль своего рода литературной ссылки на источник высокопарных восклицаний Опискина.

Какое злое кощунство!

Но ведь кощунство всегда предполагает святыню, которую оно и предает поруганию. И такой святыней для До-

стоевского — не только для «молодого», но и для автора «лебединой песни своей», речи о Пушкине от 8 июня 1880 года,— был *Шиллер*. Последнее тут же отметил и осудил Константин Леонтьев в своей книге «Наши новые христиане» (о религиозных воззрениях Л. Толстого и Ф. Достоевского) — как то и следовало ждать от будущего монаха и ненавистника «нехристианского гуманизма».

Достоевский и Гоголь, Достоевский и Бальзак, Достоевский и Диккенс, Достоевский и Гюго, даже Достоевский и Жорж Санд — все эти связи были зорко обнаружены и прослежены нашей «наукой о Достоевском». И неудивительно! Я навсегда запомнил характерный анекдот, переданный нам, студентам Высшего литературно-художественного института им. В. Я. Брюсова, профессором Г. А. Рачинским со слов лично знакомого ему Н. Н. Страхова, друга Толстого и Достоевского:

Федор Михайлович пришел к Страхову после одного из своих припадков, сел в кресла и долго молчал, почти не слушая, что говорит ему хозяин, и вдруг, гневно побледнев, воскликнул вне всякой связи с их беседой: «Вот *он (кто* он, осталось неизвестным.— *И. В.)* ставит мне в вину, что я эксплуатирую великие идеи мировых гениев. Чем это плохо? Чем плохо сочувствие к великому прошлому человечества? Нет, государи мои, настоящий писатель — не корова, которая пережевывает травяную жвачку повседневности, а тигр, пожирающий и корову, и то, что она поглотила!» Сказав это, Достоевский стал спешно собираться домой, точно пришел только затем, чтобы бросить эту реплику неизвестному обвинителю... Говорят, что поэт Федор Сологуб любил повторять это сравнение писателя с тигром, не упоминая, однако, об авторстве Достоевского. Вот тщеславие-то!

К длинному ряду «Достоевский и...» можно было бы с не меньшим правом присоединить и параллель «Достоевский и Данте».

Как известно, автор «Преступления и наказания» считал, что этот его роман поднимает «дантовскую тему» — тему «разрушения и восстановления человеческой личности». Оставляя в стороне вопрос, правильно ли определил Достоевский идейную суть «Божественной комедии», ограничусь только замечанием, что мы знаем о «дантовском замысле» писателя не только по его дневниковым записям, но и по тайно вкрапленным в ткань романа намекам на Дантовы «атрибуты пороков». Так, по Данте, атрибутом гордыни является жар (зной, раскаленные камни), атрибутом сла-

дострастия — ветер, огненный дождь[1], атрибутом алчности, корысти, скупости — звериный оскал, волчьи горящие глаза.

Кто не помнит, что гордые мысли Раскольникова о своей принадлежности к тем «необыкновенным» людям, которым совесть-де разрешает «перешагнуть через иные преступления», родились в раскаленном от страшного зноя Петербурге? Кто не помнит последнего дня сладострастника Свидригайлова, его эротических предсмертных кошмаров, таких, что «лучше уж совсем не спать»,— и всё под дождь, под дождь, падающий на землю «не каплями, а целыми струями», при затяжных заревах молний; и молочный, густой туман, когда он покинул грязный нумер гостиницы и зашагал по склизкой деревянной мостовой, и, наконец, спуск курка в правый висок «при официальном свидетеле» — еврее «в солдатском пальто и медной ахиллесовой каске», стоявшем у Полицейского дома Петербургской стороны,— и все в промозглом чухонском тумане?.. А старуха процентщица, Алена Ивановна, паучиха, старая ведьма, с глазами, «сверкавшими из темноты»? Нет, это всё — не случайные аксессуары житейских событий, а тщательно выписанные *Дантовы атрибуты,* но, конечно,— рукою русского художника-реалиста (ведь «все мы вышли из гоголевской «Шинели»).

Достоевский любил «скрытничать», как многие большие художники, любил незаметно играть зашифрованными литературными реминисценциями. Вот и Сонечка Мармеладова поселилась у портного Капернаумова, в его косноязычной семье; и там же остановился по соседству Свидригайлов. А ведь «Капернаумом» звался тот парижский пансион (в бальзаковском «Отце Горио»), где жили и столовались демонический Вотрен и молодой провинциал Растиньяк,— всё литературные реминисценции, намеки, скрытые от дюжинного читателя, но, как видно, нужные автору.

Достоевский и Бальзак, Достоевский и Диккенс и т. д. Конечно, он всем им, стоящим за барьером этого *и,* был чем-то обязан. В Бальзаке, например, Достоевский ценил *аналитическую глубину* психологических и социологических наблюдений; он сознательно соперничал с нею и был в восторге, когда Белинский сказал, что Гоголь-де «берет

---

[1] У Достоевского — просто русский дождь, слизь, туманы, но в решающий момент, в день самоубийства Свидригайлова и его последней встречи с Дуней Раскольниковой,— с порывами ветра, при громе и молниях.

все синтезом», а он, Достоевский, «глубиною анализа». Диккенс тоже повлиял на него, но скорее отрицательно. Сентиментальность «Бедных людей» и (особенно досадная) романа Зинаиды с бедным учителем в «Дядюшкином сне» восходят, надо думать, не столько к Гоголю, сколько к английскому романисту. Впрочем, сентиментализм, часто нестерпимо фальшивый, пустил глубокие корни в семье Михаила Андреевича Достоевского (как видно по переписке Достоевских).

Но Шиллер был ему близок *духовно,* как ни разнит обоих писателей историческая и национальная «дистанция огромного размера». Достоевский внимательно читал Шиллеровы «Письма о «Дон Карлосе»; но, должно быть, не менее внимательно и его еще во многом наивные юношеские «Философские письма». И глубокая мысль, высказанная в них Шиллером: «До сих пор обычно довольствовались тем, что рассматривали страсти в их крайностях, заблуждениях и последствиях, не принимая в расчет того, как тесно они связаны с системой мышления индивида...» — не могла не поразить Достоевского и не запомниться ему навсегда, уже в силу собственных его писательских устремлений и самобытности его дарования.

Не потому ли Достоевский избрал Шиллера своим «вечным спутником», что этот великий немецкий поэт (тем более в ранний его период) говорил от лица всех обездоленных при «разделе мира», прежде же всего от лица немецкого мещанства, мелких ремесленников, которые, хоть они и составляли «общественную основу существующего порядка вещей», но в то же время и ненавидели феодально-монархический строй раздробленной на сотни самодержавных княжеств «священной Римской империи германской нации», каковую они — вопреки своей воле и глухой ненависти — поддерживали самим фактом своего существования?

Мещанство, в качестве одного из «средних классов», наименее наделенного земными благами, не имело и не имеет ни исторических перспектив, ни даже счастливых воспоминаний об историческом прошлом. Именно потому оно поддается противоречивейшим политическим настроениям, живет то одним, то другим, всегда иллюзорным, общественным идеалом: феодальным, буржуазным или же плебейско-пролетарским. По этой же причине *иделогия мещанства,* даже в самых высших своих проявлениях, сугубо эклектична. Но эта эклектичность — в иных случаях — никак не результат малой теоретической одаренности. Она, так сказать, глубоко

органична для этого политически бесперспективнейшего из «средних классов» (и потому наименее последовательного в своих идейных и политических устремлениях). Возьмем хотя бы Канта. Ленин справедливо отмечал эклектизм его философии, неправомерность его попытки свести воедино идеалистические и материалистические «точки зрения». Но кто станет отрицать (и уж меньше всего пишущий эти строки) утонченную работу ума, потребовавшуюся на столь кропотливое, не терпящее никаких логических пробелов построение Кантовой философской системы, насквозь пронизанной этим «органическим эклектизмом», идущим из самых глубин мещанской сути?

Шиллер же был художником, в котором — особенно в пору юности,— более чем в ком-либо, клокотала неустойчивая, то бунтарская, то бессильно смиряющаяся, мысль связанной с мещанством и с простым народом *плебейской интеллигенции*. Потому-то Шиллер и стал любимейшим (точнее, не перестававшим его захватывать, восторгать и мучить) поэтом Достоевского, заступника и печальника всех униженных и оскорбленных.

Бунт и бессильное смирение в равной мере пронизают писательскую и общественно-политическую деятельность Достоевского на всем протяжении его жизни — от кружка фурьериста Петрашевского, где он огласил знаменитую отповедь Белинского Гоголю, вполне разделяя и его революционные убеждения, и его воинствующий атеизм; и на каторге, где он воочию убедился, как ненавидят преступники «из простого народа» дворян-интеллигентов (не в последнюю очередь за то, что они-де «против бога и царя восстали»); и позднее, когда он вместе с братом издавал журнал «Время» и полемизировал со славянофилом Иваном Аксаковым, признавая себя «западником», и когда потом сам стал «славянофилом» и так далеко зашел в своих славянофильских (монархических и церковно-православных) убеждениях, что даже сдружился с идеологом дворянской реакции К. П. Победоносцевым (кстати, тоже выходцем из разночинцев), и тот ввел его, бывшего «государственного преступника», в цитадель русской реакции — Аничков дворец, резиденцию наследника престола, будущего Александра III, которому Достоевский — правда, только в *черновике* письма — клялся в «безграничной любви» и преданности (в беловике этого нет,— видимо, его сановный друг счел все эти «интимности» и «чувствительные подробности» уже излишними и несогласными с этикетом).

Но и этот крайний монархизм Достоевского носил все тот же беспокойно-плебейский, мещанский характер. Это не было традиционно-бездумным убеждением столбового дворянина, а надрывным итогом мучительных поисков и мучительных отречений, все тем же «мещанским эклектизмом», но только на русской почве. Недаром умная горбунья, Елена Андреевна Штакеншнейдер, прозорливо (и уж конечно никак ему не в порицание) нарекла его «мещанином», имея в виду именно *духовную* сущность Достоевского: «И вот этот мещанин — глубочайший исследователь и гениальный писатель». Этому, конечно, ничуть не мешал дворянский диплом, выслуженный его родителем. Напротив, этот диплом тоже кипел и всплывал в бурлящем мещанском вареве его противоречивых порывов и тенденциозных утверждений. Надо ли подробнее оговаривать, что душевный и философский раздел и разброд Достоевского перекликался со всеобщим разладом и разбродом в России, наметившимся уже в годы николаевской реакции и громко о себе заявившим в следующее царствование?

Духовное влечение — нет, *страсть!* — к великому Шиллеру прошла через всю мучительно сложную, страдальческую жизнь Достоевского, оплодотворив столь многие творческие его замыслы. Возможно ли, с недоумением спрашивал я себя и продолжаю спрашивать и теперь, чтобы эта чрезвычайная страсть со всеми ее великими последствиями для русской литературы еще не была до сих пор понята в истинном ее значении?

Как ни странно, но: да, это возможно.

2

Поэтический мир любого большого художника — как бескрайний лес. На каком бы разумно отмежеванном его участке ты ни находился, тебе слышен ропот и говор всех его ветвей. Этот гул слитен, и смысл его един.

Уже по этой причине я должен буду — по ходу изложения — касаться иных сторон биографии и писательской деятельности Достоевского, прямого отношения к моим специальным наблюдениям как будто и не имеющих. Ведь исследователь даже самой малой из провинций единого и неделимого поэтического царства не вправе обойти важнейший вопрос об отношении *художника* к его *времени*, должен выяснить, в чем время ему благоприятствовало и в чем, напротив, было ему враждебно. «Всякий, родившийся де-

сятью годами раньше или позже,— говорит Гёте в предисловии к своей автобиографической исповеди «Поэзия и правда»,— был бы, наверное, совершенно другим человеком по своему развитию и влиянию на окружающих»; и вместе с тем он остается «при всех обстоятельствах... одним и тем же». Последнее не менее важно, чем утверждение *зависимости* писателя от воздействия сверстной ему действительности.

Тот не художник, не писатель, кто не чувствует новизны задач, встающих перед обществом, его народом, всем человечеством, а тем самым и перед ним самим как идеологом и деятелем литературы. Но такие поиски новизны могут и не увенчаться должным успехом, могут свести писателя с большого исторического пути, более того: могут его увлечь в сторону, чуждую истинной природе его дарования. В классовом обществе так бывает сплошь и рядом. Именно потому, что в разделенном на классы обществе единство задач и целей обозначается крайне редко, разве лишь в исключительные часы и дни исторической жизни народов (перед лицом общенациональных испытаний, например); обычно же непримиримый классовый антагонизм порождает столь же непримиримую распрю противоположных задач и целей. Каждый из классов отстаивает словом и делом *свою* цель, *свои* задачи, всячески пороча и понося идеологию, задачи и цели своих противников. Эти-то разнородные идеологические влияния и вносят противоречия, сумбур и разброд в сознание человека, писателя, идеолога, особливо если он не связан ни с одним из борющихся классов достаточно прочно. «Он вне классов и сословий,— говорила о Достоевском Е. А. Штакеншнейдер,— вернее, «между классами и сословиями».

В годы царствования Александра II, в которые Достоевский создавал свои наиболее значительные произведения [1], все русские умы, сословия и классы, сиречь русское общество в целом, находились в брожении; новые устои никак не хотели упрочиться, всё еще только *становилось*. Так называемая «эпоха великих реформ», как известно, не сопровождалась народными восстаниями исторического значения, не вылилась в революцию. Но «патриархальная», крепостническая Русь уже отходила в прошлое. Всё некогда столь прочно, казалось бы, слаженное давало трещины, оседало и

---

[1] Автор только «Бедных людей» и «Двойника» никогда бы не стал одним из корифеев мировой литературы.

рушилось. Былые логически непреложные взаимоотношения сословий становились «удручающе неясными», и Степан Трофимович Верховенский очень верно подметил, что у «недавних рабов», у пореформенного русского крестьянства, даже «слог несколько переменился». Феодальная монархия, пусть робко и медленно, все же неукоснительно преображалась в монархию буржуазную. Стародавний *быт* русского общества вытеснялся общественным *движением*.

Всех хоть отчасти способных задумываться занимал неотступный вопрос: на каком рубеже это *движение* приостановится?

Удовлетворится ли новая Россия половинчатыми правительственными реформами или хотя бы пусть более передовыми, но все же *буржуазно* ограниченными целями? Или же цели и задачи начавшегося движения прорвут и опрокинут границы буржуазной государственности? Иными словами: реален ли расчет на крестьянскую революцию, о которой мечтали революционные демократы?

Теперь-то мы знаем: царь и покорная русскому самодержцу православная церковь тогда еще не утратили своей власти над народным сознанием, как ни велика была ненависть народа к дворянству. «Вы, дворяне, железные носы, нас заклевали!» — только и слышал Достоевский от каторжан, с которыми ему пришлось пить-есть и спать на тюремных нарах. В прочности царской власти сомневалось само правительство. Ведь Россия как-никак была страной Разиных и Пугачевых, да и в русском сектантстве, охватывавшем немалую часть населения, заметно проступали не только антицерковные, но и антимонархические черты, вплоть до идеи непокорства всякой власти. Как известно, Достоевский придавал большое значение русскому расколу и (в начале 60-х годов) видел в нем народную, специфически русскую форму социального протеста, «залог надежды на лучшее будущее в русской жизни».

Правда, русскому самодержавию, не без помощи «балтийских Ифанов Ифановичей» — «столпов нашей бюрократии, полиции и экзекуции», как выражался Герцен, всех этих приснопамятных Бенкендорфов, Мейендорфов, Бергов, Адлербергов и т. д., — удалось-таки «подморозить» (словцо Константина Леонтьева) народную Россию. Но вот теперь началась повсеместная оттепель. Правда, всероссийская ледяная глыба таяла не так-то быстро, как то мечталось и думалось иным интеллигентам-разночинцам, но ведь и наиреальнейшие, гениально одаренные революционе-

ры ошибались всего чаще именно *в сроках наступления* неизбежных политических событий. Тому причиной — их вполне понятное нетерпение, но отчасти и прямая недооценка «тормозящих сил» исторического процесса.

В отличие от великих революционеров (и прежде всего от творцов и приверженцев исторического материализма), Достоевский не выводил «завтрашнего дня истории» из научно установленных «закономерностей» исторического развития, из «объективных предпосылок современности». Он судил об исторической ситуации своего времени и о дальнейших перспективах русской и всемирной истории, руководствуясь непосредственными впечатлениями, теми из них, которые ему представлялись наиболее решающими, «пророчески знаменательными». Остро чувствуя атмосферу исторической обстановки, Достоевский силился проникнуть в нее также и *аналитической мыслью.* Но если в 40-х годах он не страшился самых радикальных выводов и занимал в кружке Петрашевского чуть ли не наиболее «левую» позицию (под несомненным влиянием «таинственного красавца» Спешнева, коммуниста и атеиста, едва ли не самой яркой и обаятельной личности среди петрашевцев), то все это резко изменилось после постигшей его катастрофы. «Что сделалось с моей душой, с моими верованиями, с моим умом и сердцем в эти четыре года — не скажу тебе. Долго рассказывать»,— пишет он М. М. Достоевскому в своем первом письме по выходе из Омского острога.

Да, он вернулся с каторги не тем, кем был в молодые годы. Сердце его откликалось по-прежнему на все злосчастья униженных и оскорбленных, тех, кому «уже некуда больше идти», кто умирал, крича «отчаянно и ненавистно»: «Довольно... Уездили клячу!.. Надорвала-ась!» Не притупилась, не оскудела и его могучая мысль. Но он сам наложил тяжкие оковы на свой подвижный ум, стремящийся во всем разобраться, вскрыть причину человеческих бедствий и отыскать спасительный выход из тупиков глухого отчаяния. Мысль его работала с лихорадочной напряженностью, но уже не смея нарушить запрета, ею же на себя наложенного.

Израненный собственными и чужими страданиями в inferno Омского острога, Достоевский утратил былую веру (петрашевца и фурьериста) в способность европейской и русской революционной демократии построить здесь, на земле, разумно-справедливую жизнь. Нет, и теперь он, «прежний смелый человек», не повторил бы вслед за Гё-

тевским Тассо безнадежного «не для свободы люди рождены». Надежда на устройство *земной жизни*, достойной человека, никогда его не покидала и не покинет. Он «только» перенес идею борьбы за лучшее будущее из сферы «разумно-волевой человечности» в сферу религиозно-метафизическую, «религиозного обращения и возрождения человека». Но это роковое «только» и ограничило его мысль, его поиски средств, пригодных для изничтожения социальной неправды. Вера в построение «рая на земле» при неверии в общественно-политическую деятельность «современных русских прогрессистов» — *причина и следствие, следствие и причина* мучительной раздвоенности Достоевского, художника и мыслителя. Эта трагическая черта его жизни и творчества была зорко отмечена едва ли не самым сильным его антиподом, Салтыковым-Щедриным. «По глубине замысла, по широте задач нравственного мира... этот писатель стоит у нас совершенно особняком — так пишет он о Достоевском.— Он не только признает законность тех интересов, которые волнуют современное общество, но даже идет далее, вступает в область предвидений и предчувствий, которые составляют цель не непосредственных, а отдаленнейших исканий человечества. Укажем хотя бы на попытку изобразить... человека, достигшего полного нравственного и духовного равновесия, положенную в основание романа «Идиот»... Это, так сказать, конечная цель, в виду которой даже самые радикальные разрешения всех остальных вопросов... кажутся лишь промежуточными станциями. И что же? несмотря на лучезарность подобной задачи, поглощающей в себе все переходные формы прогресса, г. Достоевский, нимало не стесняясь, тут же сам подрывает свое дело, выставляя в позорном виде людей, которых усилия всецело обращены в ту самую сторону, в которую, по-видимому, устремляется и заветнейшая мысль автора» [1].

Отвергая всякое политическое и тем более революционное «действие», Достоевский отныне связывал положительный общественный идеал (и тем самым возможность его осуществления) с «идеалом Христа», с православно-церковной верой в «божественность назарецкого плотника» — даже если б кто ему и «доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа».

Но, чураясь такого «христопротивного» допущения, До-

---

[1] Салтыков-Щедрин М. Е. Полн. собр. соч., т. VIII. М., 1937, с. 438.

стоевский с торопливой горячностью стремился подкрепить свое новое profession de foi доводами науки, высказываниями признанных авторитетов. Все в том же первом письме по выходе из Омского острога он настойчиво просит старшего брата прислать ему в Семипалатинск — наряду с философскими трактатами Канта, Вико и Гегеля («в особенности Гегелевой Историей философии») — также и сочинения «новейших историков: Гизо, Тьера, Тьерри и Ранке», в чьих книгах Достоевский думал найти то самое, что ему было нужно,— «с этим вся моя будущность соединена!» — то есть, собственно, им уже *предрешенный результат* его тревожно ищущей, но уже несвободной мысли.

Из чтения Гизо и Тьера Достоевский преимущественно почерпал нужные ему общие сведения о французской революции и характере европейской цивилизации, из «Истории римских пап» Леопольда Ранке — остро отрицательную оценку католической церкви; но наиболее всестороннее воздействие на него оказал Огюстен Тьерри.

Последнее уже отмечалось в специальной литературе о Достоевском, а именно крупнейшим нашим знатоком его жизни и творчества А. С. Долининым. Но разобраться в этом сложном вопросе ему так и не удалось,— очевидно, в силу недостаточного знакомства с историческими концепциями Тьерри. Для А. С. Долинина Тьерри прежде всего ученик Сен-Симона, последователь, а не *реакционный ревизионист* его утопического учения, каковым он был на самом деле. Ведь если Тьерри и заимствовал у Сен-Симона его идею «классовой борьбы», то только для того, чтобы тут же ограничить сферу действия борьбы сословий и классов одним лишь прошлым, старой тяжбой между дворянством и буржуазией. После же падения власти дворян, по утверждению Тьерри, на арене истории остался всего лишь *один класс* — «третье сословие, которому уже не с кем (!) больше бороться... классовая борьба породила классовый мир; бытие третьего сословия совпало с бытием нации».

Опираясь на эту мысль Огюстена Тьерри, тенденциозно замалчивавшего народное движение как в прошлом, так и в настоящем, Достоевский пришел к убеждению, что все западноевропейское общество сплошь проникнуто буржуазностью: «...там все собственники или хотят быть собственниками» (вывод, не вовсе чуждый и Герцену, как мы знаем, на определенном этапе его политического мышления).

В отличие от Тьерри, Достоевский отнюдь не восхищался таким «классовым миром» и нисколько не верил в его

прочность. «Миллионы людей... прогнанные с пира людского», чудовищные картины капиталистического Лондона или Парижа времен Наполеона III, самодовольное убожество швейцарской буржуазии — все это пригвождено к позорному столбу в романах, в публицистике и в письмах Достоевского. Ближайшее будущее западноевропейского общества ему представлялось нескончаемой корыстной и кровавой игрой в «старые политические формы» (будь то абсолютная или конституционная монархия или, наконец, республика) — игрой «без сущности дела», без «обновления общества» на справедливых началах. На Западе каждый новый политический переворот будет-де только очередным «ôtes-toi de là que je m'y mette» («убирайся, а я — на твое место»), поскольку и в «пролетарстве», в западноевропейских рабочих, Достоевский видел одних лишь «нетерпеливых нищих», которым страсть как хотелось бы стать «имущими» — собственниками по образу и подобию своих угнетателей, то есть все на той же буржуазной основе. О роли пролетариата (в нашем понимании) он даже не догадывался или, вернее, попросту не допускал такой догадки, так как она стояла бы в кричащем противоречии с его новым credo — с его отрицанием в человеке способности построить разумно-свободную действительность «своею собственной рукой».

Хотел ли Достоевский, утверждая все это, сказать словами апостола Иоанна, что «мир весь во зле лежит»? Нет, он по-прежнему страстно оспаривал тех, кто — подобно Константину Леонтьеву — проповедует тщету *земных* человеческих упований и верит «в торжество истины только в жизни загробной».

Но коль скоро «всеобщая гармония», справедливый миропорядок (когда люди стали бы «работать друг для друга, и каждый отдавал бы всем свое и тем одним был бы счастлив») должен осуществиться все же «здесь, на земле», то — чьими же «земными руками», какими *реальными* историческими силами?

Достоевский отвечал на этот вопрос, исходя из теоретического положения все того же Огюстена Тьерри (вернее, как всегда, только оттолкнувшись от его рассуждений, его исторической оценки *монархического принципа)*. Для Тьерри монархия была ни более ни менее как «народная традиция третьего сословия» (бытие которого якобы «совпадало с бытием нации»). В устах историка и публициста французской Реставрации смысл этого утверждения понятен: побе-

дившая, политически и экономически сытая французская буржуазия шла на откровенный союз с возобновленной королевской властью (Людовика XVIII или, позднее, Людовика-Филиппа I, а там и императора Наполеона III), чтобы совместно с нею (с монархической властью) подавлять теоретически отрицаемую господином Тьерри, но — увы! — слишком реальную борьбу рабочего класса.

Отнюдь не распространяя свой «русский монархизм» на западноевропейскую действительность и нисколько не признавая за новейшим буржуазно-монархическим конституционным образом правления какой-либо силы, способно оздоровить современное западноевропейское общество, Достоевский тем более «окончательно стал для России — совершенным монархистом».

Но у монархизма Достоевского и впрямь совсем «особенная стать».

Он, его «монархизм», прежде всего предполагает, говоря языком Достоевского-публициста, некое «завбение текущего ради оздоровления корней». И не забвение только, а прямое *отрицание:* «отрицание Петербурга», то есть всего аппарата царской власти сверху донизу, от самых что ни на есть «значительных лиц» — «столпов нашей бюрократии, полиции и экзекуции» — до мелкого русского чиновничества, «чернорабочих крыс», как выражался Иван Александрович Хлестаков (включая сюда чуть ли не волостных писарей и сельских старост), словом, всех, кто являлся или мнил себя «начальством». Правда, еще сохранилась община, на которую (так недавно!) возлагали столь великие надежды к Герцен, и сам Достоевский; но и она, по наблюдению Федора Михайловича, «как будто бы уже тянет к чему-то похожему на начальство» [1].

Более того, Достоевский (в отличие от Гоголя) не верил и в «настоящего ревизора», в того, что «приехал по именному повелению из Петербурга» и поверг в моральный столбняк городские власти «почти на полторы минуты» (согласно гоголевской ремарке). Настоящим Ревизором Достоевский почитал разве что весь простой русский народ с его тайными мечтами, народ, пусть по-прежнему «верующий в царя своего», но зато, кроме как в царя, не верящий

---

[1] В. В. Ермилов правильно замечает, что в «Скверном анекдоте» «одинаково *скверны* и начальники и подчиненные», но он напрасно видит в этом выпад против «маленьких людей». Напротив, такое отрицание аппарата власти сверху донизу — проявление своеобразного бунта.

уже никому из тех, кто поставлен царем для «административной над ним опеки».

Такая вера в царя, такая фанатическая к нему приверженность, что и говорить, монархизм; иначе, пожалуй, и назвать невозможно... Но, с другой стороны, не есть ли такое полнейшее *абстрагирование* царя от царского правительства, от всех ставленников царской власти, будь то «его сиятельство» (из «Идиота») или всего лишь губернатор Андрей Антонович фон Лембке (из «Бесов»),— не есть ли это нечто почти прямо противоположное монархизму? Не напоминает ли сей «народный монархизм» *отходящую веру* великих деятелей просвещения XVIII века, их деизм, их «бога без церкви», от которой рукою подать до полного отрицания бога, до чистейшего атеизма? «Вольтер в бога верил, но кажется мало»,— справедливо заметил Алеша Карамазов в беседе с Колей Красоткиным, а Дидро, отрекшись от деизма, и вовсе стал безбожником. Не попадет ли в такое position équivoque (фальшивое положение) «бога без церкви» деистов-просветителей и «царь без аппарата царской власти», царь, фантастически изъятый из реального контекста «текущей» русской действительности?

После Февраля и Октября 1917 года этот вопрос лишен всякого смысла; он давно разрешился. Другое дело — сто лет тому назад. Тогда — перед лицом такого «субъективного фактора» истории, как «нерушимая вера» народа в царя-батюшку,— Достоевский еще мог утверждать, что «царь после крестьянской реформы не в идее только, не в надежде лишь (как то было при Николае I.— *Н. В.*), а на деле — стал отцом народу». Спрашивается только: ну а сам-то царь? Верил ли он в то, что «народ его дети»?

В «Записной книжке», не предназначенной для обнародования, Достоевский не оставляет и этот вопрос без ответа (достаточно краткого и не слишком обнадеживающего): «Что-то очень долго не верит!» В «Дневнике писателя» мы не обнаружим следов столь тяжких сомнений.

Или все-таки обнаружим?

Уж слишком настойчиво Достоевский заклинает и обольщает в своем «Дневнике» русского самодержца: народ-де царю не опасен, «ибо не изменят дети отцу своему и как дети с любовию примут от него всякую поправку всякой ошибки и всякого заблуждения...». Пусть скажет народ царю «сам о нуждах своих и полную о них правду. Но... пусть скажет сначала один; мы же, «интеллигенция народная»... пусть постоим в сторонке и поучимся у народа... и смирению

народному, и деловитости его». «Не в коммунизме,— так взывал на всю грамотную Русь Достоевский, лукавя с царем, а пуще с собственным разумом и убеждением,— не в механических формах (читай: в конституции.— *Н. В.)* заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов *всесветным единением во имя Христово».*

Итак: «всесветное единение во имя Христово», то есть почти как в Апокалипсисе: «Аз видех град святый Иерусалим нов сходящ от бога с небесе, приготован яко невеста мужу своему...» Tout ça est bel et bon (все это прекрасно), конечно! — как сказал бы Степан Трофимович Верховенский. Но, провозглашая эту «высшую единительно-церковную идею» народа русского, Достоевский так-таки не избежал «обратно-противоположного церкви» (как он выражается) слова — *социализм;* ибо к этому слову, то есть к мужицкому «стихийному социализму», и сводилась «народная правда». По всей земле русской ходили «возмутительные» слухи о «новом переделе», об утаенных от народа царских «золотых грамотах». Вотще по церквам читали правительственные разъяснения касательно этих слухов, заверяли, что «ничего не будет». Это-то и сообщало молве тем бо́льшую убедительность. «Даром бы читать не стали. А коли уж зачали читать, значит, «будет»,— говорили крестьяне.

Достоевский приводит в январском выпуске «Дневника писателя» за 1881 год *(предсмертном* для автора и для Александра II) такой знаменательный случай: «Покупали крестьяне у соседнего помещика землю и сошлись было в цене, а после этого чтения (по церквам то есть.— *Н. В.)* отступились: «И без денег возьмем!» Посмеиваются и ждут». Пусть это — следствие «нигилистической пропаганды», но уж никак не «что-то внешнее», «как бы... чуждое» народу и «не его собственное», как уверяет Достоевский, хоть и признает, что народ и сам «много видов видел, много заметил и запомнил в долгую тяжелую жизнь свою двух последних веков». Так или иначе, а «приснопамятный манифест» от 19 февраля 1861 года был подписан, и притом вопреки воле большинства «Комитета по крестьянским делам» и вопреки страстной молитве митрополита московского Филарета: «Спаси, господи, благородное сословие, спаси чин благородный, яко оскуде боярин!» Так почему бы не ждать от царя и бо́льших благодеяний?

Для народа (для «серых зипунов» пореформенной России) «царь есть воплощение его самого, всей его идеи, на-

дежд и верований его»,— утверждал Достоевский. Так оно, наверное, и было в ту еще весьма монархическую, хотя и «отходящую» (в этом смысле) эпоху. Народ и впрямь продолжал веровать в царя, еще видел в нем оплот в своей борьбе со всякой неправдой, еще «любил царя, как представителя защиты, справедливости (факт, общий всем неразвитым народам)» (Герцен). «Небось прыткие были воеводы, а все побледнели, когда пришла царская расправа!» — таков «суд народа», высказанный в гоголевском «Театральном разъезде» после представления «новой комедии» (то бишь «Ревизора», еще в 1836 году), что вполне успокоило господина А., «занимающего государственную должность довольно значительную»: ведь народ здесь вполне монархической веры в царя и в его призвание «быть провидением на земле». Чего, казалось бы, лучше?

Что ж! С плутовством и взяточничеством, о которых речь идет в «Ревизоре», Николай I боролся добросовестно, хоть ему порою и надоедало такое бесплодное занятие, ибо воровали и лихоимствовали почти все, за самыми малыми и отчасти уже *подозрительными* исключениями. Но с «прыткими воеводами», осуществлявшими административную опеку над народом, что-то не расправлялся ни он, ни кто-либо из его преемников. Тем более никого из них не могла увлечь идея «русского социализма» (в ее герценовском понимании), то есть «социализма, который идет от земли и крестьянского быта... от общинного владенья и общинного управления,— идет вместе с работничьей артелью навстречу той экономической справедливости, к которой стремится социализм вообще и которую подтверждает наука» (Герцен, «Порядок существует!»).

Заимствовав у Герцена термин «русский социализм», Достоевский отчасти сохранил за ним и его первоначальное, герценовское значение, но вместе с тем сообщил ему и несовместный с социально-исторической концепцией Герцена (пусть ложной, предрассудочной концепцией, но все же не лишенной «земного», реально-исторического зерна), «обратно-противоположный» церковно-мистический смысл: «идею всесветного единения во имя Христово». В этом мистическом (иррациональном и алогичном) мраке не отличить «земной» деловитости «крепкого крестьянина» от «христианского смирения» забитого бедняка, не отличить новейшей *исторической жизни* русского народа XIX века от *жития* (по божьему и царскому завету) «народа-богоносца», жития патриархального и внеисторического, мимо ко-

торого скользят-проплывают события дня, как тени летних облаков.

И это говорил писатель, столь чутко улавливавший «знаменья времени», с безмерной болью откликавшийся на страдания всех униженных и оскорбленных и несравнимо трезвее Герцена оценивавший «общинное устройство» (в его пореформенной фазе), писатель, вполне уразумевший и хищнический разгул кулаков-мироедов, и гнет новых капиталистических отношений! Рассуждения Чернышевского, очерки и рассказы Слепцова и Н. Успенского, их острую критику крестьянской общины Достоевский прочел для себя не без пользы. Так какую же «луковку» он отыскал в русской пореформенной действительности, которая давала бы ему право и основание видеть в России «град святый нов сходящ от бога с небесе»? Что заставило Достоевского стать «для России — совершенным монархистом»?

Обычный ответ (и не берусь его опровергнуть): живая потребность писателя в слиянии с народом; а народ признавал своими только тех, кто «полюбит сперва святыню его»: «Почти ты то, что я чту, и тогда ты точно таков, как я, мой брат». У народа же «только бог и царь — вот этими двумя силами и двумя великими надеждами он и держится». Но как согласовать с этим рассуждением Достоевского другую его мысль, правда высказанную еще в 1861 году, когда революционный подъем достиг в России своей высшей точки? «Форма идеалов народных,— писал он тогда,— часто именно противоречит тому, к чему народ стремится; конечно, лишь моментально противоречит».

Самого Достоевского, видимо, не смущала такая «несогласованность» в системе его социально-исторических воззрений; да он больше уж и не обращался к этой «другой» своей мысли после спада революционной ситуации 1861 года. Достоевский «верил», то есть *заставил* себя верить, в нерушимость «моментальных» монархических иллюзий русского народа. Держался их твердо. Что, впрочем, ему не мешало (и в публицистике, и тем более в художественном творчестве) по-прежнему, или даже еще беспощаднее, издеваться над «сынами отечества», «государственными мужами», которые, «танцуя и лоща паркеты», готовились к «служению России» и — не хуже Виктора фон Гена, «благонамеренного» русского «штатского генерала» и ярого «немецкого патриота»,— пресерьезно полагали, что потребность в телесных наказаниях исходит «aus dem Innersten der russischen Seele» («из сокровенной сути рус-

ской души»): мол, «сами просят себя посечь». Кстати, Ген писал свой злобный и туповысокомерный немецкий «дневник» (под почтенным латинским названием «De moribus ruthenorum» — «О русских нравах») с 1857 по 1878 год, то есть частично в то самое время, когда Достоевский писал «Дневник писателя» [1].

Кто не помнит знаменитой «административно-жанровой» сцены из «Бесов»? «Шапки долой!.. На колени!..» — взвизгнул губернатор Андрей Антонович фон Лембке, завидев рабочих с Шпигулинской фабрики, порешивших идти всем скопом к начальнику губернии и возопить к нему, «как бы к самому провидению», о своих обидах и бедах. «Розог!» — крикнул Андрей Антонович, еще неожиданнее. Не настолько, однако, неожиданно, чтобы тут же не появились розги, припасенные «догадливым полицеймейстером». Не менее зло, с силой, способной помериться с сатирическим пером Щедрина, Достоевский разоблачал и лицемерно-трусливый барский либерализм, и «помещичье вольтерьянство» Федора Павловича Карамазова.

Так в чем же «спасение России»? Где искать «исход из Египта» русской действительности? В революции? Но в нее-то и не верил, запретил себе верить Достоевский, хотя неумолимая логика его рассуждений и его отображения русской жизни и «провоцировала» прореволюционный вывод. Но, дойдя до этой точки (или лучше: запретной зоны), логическая цепь его умозаключений каждый раз рвется, стремглав летит в пропасть мифа. Объективная логика тут явно кончается, словно бы и не начиналась; историческое мышление вытесняется мифом — мифом о слиянии народа, «его живого и могучего организма», со своим царем.

Неужели же сам Достоевский верил в свой миф? Если верил, то воистину: credo quia absurdum est. Ни в одном пункте публицистика Достоевского не становится столь крикливо-невразумительной и к тому же полной дипломатических недомолвок, как в этом пункте. Именно в связи с мифом о «слиянии с царем» Достоевский заговаривает о «второй реформе», которая, «конечно, была бы лишь последствием великой первой реформы в начале царствования». Как же он представлял себе эту «вторую реформу»? Как либералы-постепеновцы, мечтавшие о «завершении реформ

---

[1] Опубликован был дневник Гена только после его смерти из опасения, что русское правительство, чего доброго, лишит его пенсии за его антирусские разглагольствования.

конституцией»? Нет, он и не помышлял о ней, о «механических-то формах». Или как новый «передел земли», в пользу крестьянства? Быть может. Но утверждал-то он (допустим, из «цензурных только соображений») как раз обратное: «идея передела»-де «чужда народу», «что-то не его собственное» (хотя тут же рядом, почти незаметно для читателя и для цензора, пропускается мысль о возможном упразднении «единичного, частного землевладения»)...

Так в чем же смысл «второй реформы», которая «по значению своему даже могла бы быть выше крестьянской», в начале-то царствования? Тут, поясняет Достоевский, «произошло бы тоже «освобождение умов и сердец наших от некоей крепостной зависимости», в которой и мы тоже пробыли целых два века у Европы», и тогда «светлая, свежая молодежь наша», которая «народу сродни наиболее», бросит «крайние бредни» и уже не будет искать истину «в крайних европейских учениях», сиречь *в социализме*. После такого отказа от поисков, передовых общественных идеалов, ценою которых Россия позднее «выстрадала марксизм», только и осуществится «духовное слияние сословий» («Я про *духовное* лишь слияние говорю,— его только нам и надо»).

И опять логический скачок в сторону (мы о нем уже говорили): надо-де расспросить народ о «правде» его нужд и надежд. О нет! — не собрав депутатов народных в Петербурге, а расспросив крестьян «на местах» (через чиновников, выехавших «по именному повелению из Петербурга», очевидно?) — ведь народ, «и на местах сидя, скажет точь-в-точь все то же, что сказал бы и весь вкупе, ибо он един». Конечно, раз заговорив, народ не обошел бы вопроса о «новых наделах». Но ведь он, если верить Достоевскому, «примет с любовью» от царя любую «поправку», если зайдет в своих мечтах и надеждах слишком далеко, то есть будет по-своему, «несогласно с видами правительства», понимать «экономическую справедливость». Кстати, Александр II уже однажды (в 1861 году) хотел внести поправку в проект редакционной комиссии Главного комитета (впрочем, вполне дворянского) в сторону резкого уменьшения наделов (по сравнению с наделами при крепостном праве) и только по настоянию великого князя Константина Николаевича, припугнувшего его неизбежностью крестьянского восстания, частично отказался от этой затеи[1]. Мыслимо ли, осуществи-

[1] Член Главного комитета граф Панин предложил сократить «дореформенные наделы» на одну треть, а князь Голицын, так тот и на

мо ли духовное слияние сословий», коль скоро народная «жажда правды» окажется неутоленной? А под «правдой» народ, сознательно или подсознательно, понимал «экономическую справедливость»; только что термина этого, герценовского, не ведал. Что получилось бы (при неизбежных царских «поправках» в интересах господствующих классов) из всего этого утопического «единения во имя Христово», кроме «скверных анекдотов» и фальши, кроме циничного варьирования на все лады некрасовского:

Братья нам по Христу мужички!

(Ленин не раз приводил эту обличительно-саркастическую строчку) и кроме скорейшего выяснения вопроса: *за кого стоит царь,* за господ или за тружеников? Нет, царское правительство поступало по-своему разумно, не проводя крестьянского опроса. Опасность такого шага вполне сознавалась и Александром II, и «другом Достоевского» Победоносцевым.

И — характерная для Достоевского черта: именно там, где его публицистика доходила «до последних столпов» абсурда, он подпирал ее первым попавшимся словесным аргументом, здесь — неубедительнейшим «ergo», почерпнутым из сочинений все того же Огюстена Тьерри, дался он ему! (Уж не потому ли, что тот изменил сен-симонизму, подобно тому как Достоевский — учению Фурье, которое исповедовали петрашевцы?) Как известно, Тьерри в «Письмах об истории Франции», в «Завоевании Англии норманднами» и в ряде других своих работ объясняет современную борьбу классов как следствие давнего антагонизма рас (расы побежденной и расы победителей). Мысль, кстати сказать, отнюдь не оригинальная, получившая широкое обращение еще в предреволюционной французской политической литературе XVIII века. Я имею прежде всего в виду брошюру аббата Сийеса «Qu'est ce que le tiers état?», в которой автор объясняет засилье французского дворянства тем, что аристократы происходили от некогда завоевавших Францию вооруженных франков. «Не пора ли разъяснить согражданам,— вопрошает Сийес,— что их происхождение от галлов и римлян значит ничуть не меньше, чем происхождение от... дикарей, некогда вышедших из лесов и болот Германии?..» Почему бы не загнать их обратно в немецкие

три четверти (Александр II думал согласиться с панинским предложением).

дебри? Тьерри возобновил эту отслужившую свой век (и своему веку) аргументацию, чтобы свести на нет объяснение антагонизма классов, данное Сен-Симоном, который усматривал его причину в «реальности имущественных отношений».

Этой-то обветшалой теорией, гальванизированной Огюстеном Тьерри в его реакционных целях (прямо противоположных целям Сийеса и Сен-Симона), и попытался Достоевский подкрепить свой «русский монархизм», свою надрывную, вымученную веру в «белого царя», царя, якобы стоящего над борьбою классов, «ревнующего о справедливости» и чуть ли не призванного осуществить тот «рай на земле», то «гармоническое общество», о котором не переставал мечтать великий русский писатель,— общество, где люди стали бы «работать друг для друга, и каждый отдавал бы всем свое» — свой труд и плоды труда своего. «Царь для народа,— пишет Достоевский, явно намекая на концепцию Тьерри,— не внешняя сила, не сила какого-нибудь победителя (как было, например, с династиями прежних королей во Франции), а всенародная, всеединящая сила, которую сам народ восхотел, которую вырастил в сердцах своих, которую возлюбил, за которую претерпел, потому что от нее только одной ждал исхода своего из Египта».

То, что стремящиеся «объять необъятное» историко-философские концепции Достоевского полны противоречий, видно уже из сказанного. К мнимому единству их кричащие противоречия могли быть приведены только ценою исступленных логических натяжек. Но эта-то сугубая разношерстность «структурных компонентов» как раз и характерна для неустойчивого, *межеумочного* «мещанского мировоззрения» с его «органическим эклектизмом» (то есть обусловленностью разнороднейшими и, казалось бы, друг друга отрицающими классовыми сознаниями, здесь парадоксально воссоединившимися в некоем паталогическом «идейном симбиозе»).

Как публицист Достоевский — жертва такой расщепленности сознания. Как художник он — сверх того — гениальный психолог душевного и идейного разброда, столь распространившегося в русском обществе второй половины XIX века. С ним он боролся, как Дон-Кихот со злополучием мира, и им же «с отчаяния» упивался, «с болью сердца усмехаясь ей (своей диалектике.— *Н. В.*) про себя», как выразился в разговоре с Иваном Карамазовым старец Зосима.

В этой усмешке — что-то от пресловутой *улыбки святого* над «каверзами диавола» и заблуждениями «грешной плоти», о которой писали средневековые мистики. Но о ней говорится не только в католических acta sanctorum, но и в православных «житиях святых», особливо *русских* святых. Позволю себе напомнить такую главку из жития Серафима Саровского.

В городе Арзамасе проживала вдова-мещанка с дочерью, «дурочкой» Пелагеей, собою красавицей. Когда ей минуло шестнадцать лет, мать насильно выдала ее замуж. Но она никак не хотела быть женою мужу своему, почему ее мать и муж порешили ехать с нею к старцу Серафиму. Тот долго беседовал с Пелагеей и велел ей жить при муже. Но, живя с мужем, она его люто ненавидела. Родился ребенок, а там и второй, оба мальчики; и оба вскорости умерли «по молитве блаженной», как сказано в житии Серафима. «Дал-то дал, да вот прошу, чтобы бог и взял его. А то что шататься-то будет» — так сказала она еще о первенце. Муж бил ее «за нерадение о детях» — ведь жили в достатке! Когда спустя два года у них родилась дочь, Пелагея, положив ее в подол, снесла «плоть от плоти своея» матери и, бросив, как щенка, сказала: «Ты за Сергушку отдавала, ты и нянчись, я же домой больше не приду». И не пришла. Стала бродить от церкви к церкви и юродствовать. Муж ловил ее, бил — и палкой, и поленом, свел ее, согласившись с матерью Пелагеи, в полицию и упросил городничего высечь розгами, а «она-то, моя голубушка, хоть бы охнула». По дома стала буйствовать. Тогда муж приковал ее к стене цепью и зачал истязать. Но она была очень сильна и часто, порвав цепь, бегала по городу, наводя на всех ужас — так исхудала и постарела. По ней однажды даже стреляли по наущению родной сестры Пелагеи, к которой опасались свататься женихи, подозревая и ее в подобной же «порче». Опять стали возить Пелагею «по святым обителям» и, объездив всех «старцев», вновь обратились за помощью к Серафиму. Ему рассказали, что с нею произошло за эти годы, и, узнав обо всем, саровский угодник улыбнулся «улыбкой святого» и... *рассмеялся:* так, дескать, и должно было случиться с «блаженной». Пелагея, однако, добилась своего: муж и родные отпустили ее в монастырь, где она уже сама себя подвергала мучениям: таскала непосильные ноши, летом и зимой ходила босая, вызывала всех нелепым озорством на обиды и побои и радовалась, когда ее били. Видно, и это предвидел Серафим, когда рассмеялся,

услышав повесть о ее нечеловеческих, вернее, именно человеческих страданиях.

«Улыбка святого» — только обратная сторона «христианской жалости». Сострадательная христианская любовь обычно не «пресуществляется» в дело, в борьбу с насилием, с социальной неправдой; «улыбка же святого» как бы свидетельствует об осознанной неизбежности людских страданий — «от рождения до успения», неизбывной «предопределенности» всего, что вершится в мире. В этом осознании неизбежности — и боль за страдальцев, и наслаждение своей и чужою болью, своего рода *удовлетворенность* бессчетными и безмерными подтверждениями «правоты» раз смиренно постигнутой безнадежности всех «мирских» усилий побороть горечь и муку «земной юдоли».

Сострадание и смиренная «улыбка святого», столь родственная «кроткому» и вместе с тем фаталистически черствому смеху Серафима Саровского в ответ на рассказ о «мученическом житии» арзамасской «дурочки», и — вопреки всему! — надежда, тоже лишь «страдательная» (сиречь *бездейственная),* на «исход из Египта» (из современного эксплуататорского общества) в равной мере *неотделимы* от Достоевского — художника и мыслителя. В атмосфере, отмеченной именно этими чертами, живут и герои его повестей и романов. Что ж! в ней жили многие его современники. Отмечалось не раз, что Достоевскому удавалось «предугадывать» события русской действительности. Роман «Преступление и наказание» написан *до* преступления студента Московского университета Данилова, убившего и ограбившего ростовщика, имея при этом какие-то особые цели; «Бесы» были если не написаны, то начаты *до* процесса нечаевцев.

Но этому, собственно, не следовало бы так уж удивляться: логика поведения вымышленных героев Достоевского — не только *их* логика. Она встречалась на ряде ступеней русской социальной лестницы. На одной из них стоял и их создатель. На то, что имя Шиллера вновь и вновь всплывало в самых важных и сокровенных высказываниях его героев, будь то Ваня (из «Униженных и оскорбленных») или Иван и Митя Карамазовы, также указывалось не однажды...

Но нас (то есть меня и моих читателей) не перестает интересовать: в силу каких своих черт и особенностей поэзия Шиллера могла так глубоко внедриться в творческий мир великого русского писателя? Не потому ли, что Шиллер, как и Достоевский, был проникновенным *психологом*

людей «возмущенного сознания», как выражался Гегель, людей, загнанных в глухой тупик роковым стечением обстоятельств: *жизненных невзгод, неукротимых страстей и губительных просчетов несостоятельной мысли?* Их сближал также и ранний жизненный опыт, материальные и нравственные испытания. Ведь и Шиллер был одним из тех, кто — как Илюшечка, сын несчастного штабс-капитана Снегирева,— «правду на земле еще в десять лет от роду узнаёт-с. Богатым где: те всю жизнь такой глубины не исследуют».

Когда читаешь о школьных годах Шиллера, проведенных в «Карльшуле» герцога Карла-Евгения Вюртембергского, этого «нового Девкалиона», как назвал его Шиллер, «который (в отличие от мифического. — *Н. В.)* превращал не камни в людей, а людей в камни», и потом о его «дезертирстве» из полка (в котором он служил лекарем в чине фельдфебеля), чтобы избегнуть заточения в тюремный замок Гогенасперг, и о долгих, бесплодных его скитаниях пешком по дорогам «Священной Римской империи», от города к городу, от книгоиздателя к книгоиздателю, от одного театрального интенданта к другому, и никто, несмотря на громкий успех его «Разбойников», не хотел знать ни о нем, ни о его таланте, а вокруг бродили слухи, что эмиссарам герцога приказано его изловить и доставить в Гогенасперг, и нет теплой одежды, а уж наступает зима, и последние гроши его друга Штрейхера почти уже израсходованы, и кредитор пишет письмо за письмом, требуя возвращения денег, одолженных автору на напечатание «Разбойников», отец же шлет только благочестивые наставления: деньги-де отложены на приданое дочерям, пусть, мол, занимается медициной, а не «бездоходным сочинительством», и это — в ответ на сообщение сына, что ни театры, ни книгоиздательства, повсеместно перепечатавшие его «Разбойников», не платят ему ни крейцера,— тут невольно вспомнишь о Раскольникове или о лихорадочных поисках денег Митей Карамазовым. Стоит свести воедино отрывки из писем Шиллера и воспоминаний Андрея Штрейхера, такого же бедняка, как и он, добровольно разделившего с ним эти «хождения по мукам», и получится повесть, которую впору посвятить «моему принципалу Смерти», — но и это посвящение уже израсходовано молодым поэтом, поставившим такую «дедикацию» под заглавием одного незрелого стихотворного опыта, напечатанного им в «Антологии на 1782 год» (якобы «изданной в Тобольске» для отвода глаз

имперской цензуры). Он бы и вправду умер от голода и холода где-нибудь на хрустящей льдом проселочной дороге, если б не нежданная помощь одной благородной женщины, госпожи фон Вольцоген, — да святится имя ее на всех широтах культурного мира!

Достоевский глубже, чем кто-либо до него (да и после него), оценил Шиллера именно как *психолога* (или лучше: сердцеведа) униженного человечества. Имею в виду не столько прямые высказывания Достоевского о великом немецком поэте, сколько следы его проникновенного чтения Шиллера, рассыпанные чуть ли не по всем его художественным произведениям. Примечательно, что *Гёте* упрекал Шиллера как раз за неумение психологически мотивировать поведение его героев (мотивировками он не слишком-то увлекался — так в разговоре с Эккерманом); NB в этом же, кстати сказать, обвинял и *Толстой* Достоевского («Действующие лица делают как раз не то, что должны делать»). Должно быть, психология «возмущенного сознания» и связанная с ней парадоксальная неучтимость поступков и реплик героев как Шиллера, так — тем более! — Достоевского,— героев, неизменно подвергающихся «жестокому экспериментированию» над ними *социальной неправды,* были чужды духовной природе и Гёте и Толстого.

Но довольно об этом. Вернемся к специальной теме моего очерка.

3

Первым печатным трудом Достоевского был его перевод бальзаковской «Евгении Гранде» (вышедший в 1845 году). Но еще до его напечатания молодой Достоевский брался за перо, и не однажды. В 1921 году в Одессе был издан небольшой сборник статей и материалов «Творчество Достоевского», приуроченный к столетней годовщине со дня рождения писателя. В этом сборнике напечатана обстоятельная статья М. П. Алексеева «О драматических опытах Достоевского» — плод его ученого трудолюбия. С тех пор вопрос, в ней затронутый, ничем существенным уже не обогатился за отсутствием новых материалов. М. П. Алексеев указал в своей интересной работе на целый ряд драматических замыслов молодого Достоевского. В юные годы он страстно увлекался театром, и великие драматурги: Шекспир, Шиллер, Пушкин-драматург и даже старик Корнель, его «Орас» и особенно «Сид» («Ведь это шекспировский очерк, хотя

статуя из гипса, а не из мрамора»,— защищал он его перед братом), — властно покорили его фантазию.

Но больше всего он упивался Шиллером. Автор «Разбойников» и «Дон Карлоса» был героем его молодой дружбы с Иваном Бережецким, их общим кумиром. «Читая *с ним* Шиллера,— пишет он М. М. Достоевскому 1 января 1840 года,— я поверял *над ним* и благородного, пламенного Дон Карлоса, и Маркиза Позу, и Мортимера... Я вызубрил Шиллера, говорил им, бредил им: и я думаю, что ничего более кстати не сделала судьба в моей жизни, как дала мне узнать великого поэта в такую эпоху моей жизни». Шиллер стал для Достоевского «родным, каким-то волшебным звуком».

Только ли как мальчик, по прописям, как робкий ученик, сочинял будущий великий писатель «своего» *Бориса Годунова*, «свою» *Марию Стюарт?* Или и в самом деле в нем зрели какие-то самостоятельные замыслы, как полагал юный автор? На эти вопросы уже никто не ответит: ни одной строки из тех ранних драматических замыслов писателя не сохранилось. Мы знаем только, что летом 1841 года Достоевский (тогда еще полевой инженер-прапорщик в нижнем офицерском классе Главного инженерного училища) читал на квартире брата отрывки из «Бориса» и «Марии». С успехом ли? — даже это неизвестно.

Третий драматический опыт Достоевского, тоже бесследно пропавший, его «Жид Янкель», был, судя по письму к Михаилу Михайловичу, закончен и одно время даже нравился автору. Почему и эта драма не была им обнародована, также не выяснено. Предположение М. П. Алексеева, что Янкель Достоевского — не кто иной, как Янкель из гоголевского «Тараса Бульбы», твердой почвы под собой не имеет. Драматизированный Янкель, Янкель, ставший центральным героем, пусть резко отрицательным, великих исторических событий (борьбы украинского казачества с польской шляхтой), мог быть только фигурой явно романтической, преисполненной почти *демонической силы*. Но это-то соображение и делает неубедительной ссылку исследователя на обозначившийся в 1842 году повышенный интерес молодого Достоевского к Гоголю.

Ведь Гоголь стал для начинающего автора неким поворотным пунктом, чутко уловленным знамением новейшей русской литературы, поворотом от *патетического* романтизма к искусству *реалистическому* («Шинель»), если и не углублявшему, то по-новому усложнившему отчетливый пушкинский реализм, и — вместе с тем — к *иронии*, опас-

ливой, берущей под подозрение все и всех, разум и действительность,— к иронии совсем другого, *не патетического* романтизма, идущего, как обычно говорят, от Гофмана, но скорее только родственного ему (Гоголь, если ему верить, никогда Гофмана и не читывал[1]). Эта другая тенденция получила наиболее полное выражение в «Невском проспекте», где она, в заключительном абзаце повести, достигает четкости почти уже «литературного манифеста».

«О, не верьте этому Невскому проспекту!.. Всё обман, всё мечта, всё не то, чем кажется! Вы думаете, что этот господин, который гуляет в отлично сшитом сюртучке, очень богат? Ничуть не бывало: он весь состоит из своего сюртучка. Вы воображаете, что эти два толстяка, остановившиеся перед строящеюся церковью, судят об архитектуре ее? Совсем нет: они говорят о том, как странно сели две вороны одна против другой. Вы думаете, что этот энтузиаст, размахивающий руками, говорит о том, как жена его бросила из окна шариком в незнакомого ему вовсе офицера? Совсем нет, он говорит о Лафайете... Менее заглядывайте в окна магазинов: безделушки, в них выставленные, прекрасны, но пахнут страшным количеством ассигнаций. Но боже вас сохрани заглядывать дамам под шляпки!.. Он лжет во всякое время, этот Невский проспект, но более всего тогда, когда ночь сгущенною массою наляжет на него... когда весь город превратится в гром и блеск, мириады карет валятся с мостов, форейторы кричат и прыгают на лошадях и когда сам демон зажигает лампы для того только, чтобы показать всё не в настоящем виде».

Нет, это нисколько не мистицизм и не экзальтированный бред! Это скорее яркое выражение созревавшего в «низах» русского общества глубокого неверия в «фасадную империю» (Герцен) «благополучно царствующего» Николая I.

Молодой Достоевский заплатит дань также и своеобычно-романтическому духу «Невского проспекта»: в «Двойнике», отчасти в «Господине Прохарчине», но особенно в «Хозяйке». И «условная» песенность речей героини последнего из названных рассказов еще оживет в «Братьях Карамазовых», в народно-песенном звучании любовных признаний и полубреда злосчастного Мити Карамазова, Гру-

---

[1] Едва ли это так. См. об этом: Stender-Petersen Ad. Gogol und die deutsche Romantik («Euphorion», XXXVI, Heft 3, 1922). Не все его параллели убедительны, но есть и основательные.

шеньки, даже Катерины Ивановны (когда «на минуту ложь стала правдой»); и еще до того — в «Бесах»: в говорке полоумной хромоножки Марьи Тимофеевны (в беседах с «Шатушкой») и в главе «Ночь (продолжение)» [1]. Но вступил в русскую литературу Достоевский, все же «выйдя из гоголевской «Шинели», продолжив и усугубив сентиментальный реализм этой повести в своем первом романе — «Бедные люди», в котором уже сгустился «чувствительный» колорит, ставший преобладающим у писателей так называемой «натуральной школы».

1845 год — год вступления Достоевского на тернистую стезю русского литератора. Для темы настоящего очерка существенно, что этот год был ознаменован отходом молодого писателя от слепого преклонения перед Шиллером. Теперь мы знаем, что, утратив в глазах Достоевского значение непререкаемого авторитета, образца, достойного почтительного подражания, великий немецкий писатель в то же время всецело сохранит для него свое вечное, *мировое* значение. Но едва ли это в ту пору вполне сознавал юный автор «Бедных людей», романа, глубоко взволновавшего всю грамотную Россию. «Брат,— так писал он накануне выхода своей книги Михаилу Михайловичу Достоевскому, — в отношении литературы я не *тот,* что был тому назад два года. Тогда было ребячество, вздор. Два года изучения много принесли и много унесли».

Унесли они прежде всего его «детский анахронизм», который сказывался в самом выборе тем его ранних творческих опытов, о которых я вскользь упомянул, сославшись на статью М. П. Алексеева. Ну кто теперь, в России 1845 года, стал бы писать *свою* «Марию Стюарт», *своего* «Бориса Годунова», хотя бы даже с целью *полемизировать* с Шиллером или Пушкиным? Некогда прославленный сочинитель исторических драм Нестор Кукольник был давно изничтожен «неистовым Виссарионом». Для Достоевского, уже в эти ранние годы стремившегося к «изучению современности» и, в частности, «всей полноты русской литературной жизни», не могла остаться незамеченной новая

---

[1] Я подозреваю, что именно это народно-песенное начало, вторгающееся в реалистический стиль «Братьев Карамазовых» и столь несогласное с толстовской поэтикой, побудило Толстого отозваться о «разговорах» (прямой речи действующих лиц) как о «невозможных, совершенно неестественных» (в записи от 12 октября 1910 года).

черта отечественной словесности — ее *изобличительная тенденциозность*, гениально предвосхищенная уже Пушкиным в его «Истории села Горюхина», «Станционном смотрителе», «Дубровском» и конечно же в его «Медном всаднике», как бы поставленном в один ряд с этими прозаическими его творениями демонстративно-прозаическим подзаголовком: «Петербургская *повесть»*. Эта изобличительная тенденциозность теперь получила широкое распространение среди русских писателей так называемого «гоголевского периода». Речь здесь шла о «насущном», о том, что тебя окружает, что гнетет и мучает большинство русских людей, тебя в том числе, если ты живешь одной с ними бедственной жизнью или гражданственно сострадаешь ей. «Бедные люди» примкнули именно к этому новейшему направлению.

«Ох, уж эти мне сказочники! Нет чтобы написать что-нибудь полезное, приятное, усладительное, а то всю подноготную в земле вырывают!.. Вот уж запретил бы им писать! Ну на что это похоже: читаешь... невольно задумаешься,— а там всякая дребедень и пойдет в голову; право бы запретил им писать; так-таки просто вовсе бы запретил».

Это — эпиграф из князя В. Ф. Одоевского к «Бедным людям». Он служит как бы камертоном всей стилистике романа — стилистике сниженной, «заземленной», искусно «спортретированной» с приведенной цитаты из Одоевского, спотыкающейся о собственные никчемные повторения: «право бы запретил им писать, так-таки просто вовсе бы запретил». Это язык, лишенный *самоуверенного* лаконического изящества («лаконического» в весьма расширенном понимании слова — в смысле l'élimination du superflu, как говорят французы, «устранения лишнего»). Этим-то проникнутым неуверенностью, отсутствием «точности выражения», наследственной эстетической «речевой споровки» языком и говорит «негероический герой» «Бедных людей», Макар Девушкин, на протяжении всего романа; художник проводит эту его «языковую характеристику» с настойчивостью подлинного мастера слова, нигде от нее не отступая, нигде не изменяя своему замыслу. Критики в свое время зря острили над этим глубоко артистически продуманным и осуществленным языком робкого, униженного человека, языком, разве лишь чуть-чуть «воспарившим» над совсем уже невразумительными междометиями Акакия Акакиевича Башмачкина («А я вот, Петрович, к тебе *того...»)*. Не

знаю, как «все», а он, Достоевский, автор «Бедных людей», бесспорно «вышел из гоголевской «Шинели».

Указывает эпиграф из Одоевского и на «неблагонадежность» сокровенной тенденции романа. В таком поясняющем указании роман — что и говорить! — даже очень нуждался: ведь в «Бедных людях» слезы жалости и умиления льются на всех ступенях имперской «табели о рангах»; там и «его превосходительство» не унижает беднягу Девушкина, а, напротив, потрясенный его несчастной судьбой, оказывает ему спасительную помощь. И только посватавший бедную Вареньку господин Быков выделяется черным пятном на этом в общем-то довольно розовом фоне. Правда, это черное пятно расплывается и поглощает жалкое счастье двух надрывно любящих друг друга сердец. «Слезы теснят меня, рвут меня — так пишет, уезжая в степное поместье господина Быкова, Варвара Алексеевна.— Прощайте! Боже! как грустно! Помните, помните вашу бедную Вареньку!»

Конечно, люди с «толстой мошной» — большая сила и таят большую опасность. Здесь, в первом же его романе, уже завязывается в тугой узел страстная ненависть Достоевского к «власти чистогана», к искусительному «миллиону», но эта ненависть (неизменный ингредиент образного и публицистического мышления писателя) в «Бедных людях» не высказана в полную силу и к тому же обходит остальных «вершителей судеб» крепостной России: «Подцензурная литература-с, батюшка!» Но была же «изобличительная тенденция», прямо направленная против «значительных лиц» самодержавной империи, с должной отчетливостью проведена Гоголем в его «Шинели», кончающейся своего рода фантастическим «бунтом»: «...у Калинкина моста... стал показываться по ночам мертвец в виде чиновника, ищущего какой-то утащенной шинели». Вскоре со всех сторон и застав Петербурга стали поступать беспрестанные жалобы на то, «что спины и плечи, пускай бы еще только титулярных, а то даже самих тайных советников, подвержены совершенной простуде по причине ночного сдергивания шинелей». В «Бедных людях» же такого, хотя бы и «фантастического», бунта нет. Там еще много от сентиментального «мещанского гуманизма» Диккенса и Жорж Санд [1].

[1] Этот вопрос был сравнительно недавно затронут в интересном отзыве на работу В. В. Ермилова «Ф. М. Достоевский» (М., 1956) Е. Ф. Книпович.— См. статью «Спор о Достоевском» в ее книге «В защиту жизни». М., 1958, с. 210—212.

Достоевский, как сказано, с большой тщательностью (как после уже никогда) отделывал язык и стиль своей первой книги. Он в ней явно порывает с пресловутым «сильным слогом» не столько литературы «бури и натиска» и шиллеровской поэтики, сколько обветшалого провинциально-русского подобия «штюрмерского» патетического стиля, уже ставшего достоянием одних лишь бездарных борзописцев. Только литературно не искушенный Макар Девушкин мог еще принимать всерьез «высокий штиль» господина Ратазяева. « — Владимир!..— прошептала графиня вне себя, склоняясь к нему на плечо...— Зинаида! — вскричал восторженно Смельский. Из груди его испарился вздох. Пожар вспыхнул ярким пламенем на алтаре любви и взбороздил грудь несчастных страдальцев. — Владимир!..— шептала в упоении графиня... Грудь ее вздымалась, щеки ее багровели, очи горели... Новый, ужасный брак был совершен». « — Ну, как вы находите? — спрашивает свою Вареньку Макар Алексеевич.— Правда, немножко вольно, но зато хорошо. Уж что хорошо, так хорошо!» Но даже тихая Варенька уже не разделяла его восторгов. Эта злая пародия на провинциально-русский Sturm und Drang — своего рода литературный манифест, присяга на верность новейшей русской изобличительной литературе (с ее «заземленностью» наблюдений и сугубой обыденностью словаря и прямой речи) и вместе с тем отречение от собственного «детского анахронизма» литературных вкусов («я не тот, что был тому назад два года»).

Мне представляется, что все творчество молодого Достоевского после «Бедных людей» вплоть до дня, на долгие годы насильственно прервавшего его литературную деятельность, было не только под углом темы «Достоевский и Шиллер», но, более того, и под углом его подлинного значения для русской и *мировой* литературы — в известном смысле *ретардацией*, долгой заминкой. Не случайно наиболее чуткая критика того времени (и прежде всего Белинский, столь восторженно встретивший первый роман писателя) ощутила какое-то *неблагополучие* творческого пути «раннего Достоевского», хоть и была во многом к нему несправедлива. «Не поторопились ли мы с Достоевским?» — спрашивал себя и свой кружок Белинский (то есть с признанием его из ряда вон выдающимся талантом).

Витязь горестной фигуры.
Достоевский, милый пыщ,

На носу литературы
Рдеешь ты, как новый прыщ,—

издевались над Достоевским (нельзя сказать, чтобы слишком изящно) И. С. Тургенев и Н. А. Некрасов. Таковы литературные нравы! Поистине: «Тут человека берегут,/ Как на турецкой перестрелке»! Эта довольно «затяжная» эпиграмма была написана в виде «Послания Белинского к Достоевскому» (начало 1846 года) и отражала резкие колебания критика в оценке молодого писателя [1].

За четыре года, проведенных на каторге, большие перемены произошли не только в «верованиях», в «уме и сердце» Достоевского, как он писал по выходе на свободу брату Михаилу Михайловичу («свободу» весьма относительную, поскольку солдатский мундир «линейного № 7 баталиона» его тяготил разве лишь чуть поменьше тюремного «вещевого довольствия»); нет, изменились во многом и его литературные воззрения и планы.

Пересмотр былых политических надежд и убеждений приводил к разрыву писателя с обличительной «натуральной школой», а поскольку знаменем ее был и слыл Гоголь, то и — с Гоголем, или, вернее, с односторонним значением, которое ему придавалось; но Достоевский с его всегда «хватающей через край» полемической натурой едва ли строго различал подлинного Гоголя от «Гоголя — знаменосца новейшей русской литературы».

Быть может, Достоевский в тайниках души своей сознавал и сам, что, следуя за Гоголем, далеко не достигает его вершин: «Бедные люди» ниже «Шинели» (даже по «силе изобличения»); «Двойник», при всей значительности замысла, никак не выдерживает художественного сравнения с «Записками сумасшедшего», в которых навал нелепостей в словах и поступках патологического «героя» разрешается болезненным стоном-жалобой, звенящей как «струна в тумане»: «Боже! что они делают со мною! Они льют мне на голову холодную воду!.. За что они мучат меня? Чего хотят они от меня, бедного? Что могу дать я им? Я ничего не имею... Спасите меня!.. дайте мне тройку быстрых, как вихорь, коней! Садись, мой ямщик, звени, мой колокольчик, взвейтеся, кони, и несите меня с этого света! ...Вон небо клубится передо мною: звездочка сверкает вдали; лес несется с темными деревьями и ме-

[1] «Благоприятели» поспешили ознакомить с ней Достоевского, что в значительной степени определило его позднейшее враждебное отношение к Тургеневу.

сяцем... *струна звенит в тумане*[1]; с одной стороны море, с другой — Италия; вон и русские избы виднеют. Дом ли то мой синеет вдали? Мать ли моя сидит перед окном? Матушка, спаси твоего бедного сына!.. посмотри, как мучат они его! прижми ко груди своей бедного сиротку! ему нет места на свете! его гонят! Матушка! пожалей о своем больном дитятке!..» И тут, когда художник так чисто взял эту надрывно-скорбную ноту (сравнимую разве лишь с песнею юродивого в «Борисе Годунове» и пробуждающую сострадание даже в «самом недумающем читателе»), вдруг — обвал... бессмысленная ухмылка сумасшедшего и: «А знаете ли, что у алжирского дея под самым носом шишка?» И жалости как не бывало! Не достоин-де, он, *такой,* нашего сострадания. А в этом-то и весь ужас...

Нет, нигде, ни в «Бедных людях», ни в «Двойнике», Достоевский не достигает такой «гоголевской» высоты поэзии, а ведь названные два произведения — лучшее, что было им создано до рокового 1849 года. Может быть, и не следовало ему тягаться с Гоголем и вообще-то вязаться с ним? Может быть, надо было идти своей дорогой? Но что же было *до* того, как он пошел в выучку к Гоголю? Вздор! ребячество! Жалкое подражание Шиллеру! Сожженные «Мария Стюарт» и «Борис Годунов»! — лучше и не вспоминать совсем...

Быть может, и не так, не такими словами рассуждал с собою тогда Достоевский. Все здесь гадательно, так, а может, и не так. Но что он мысленно сравнивал своего «Двойника» с «Записками сумасшедшего», сравнивал и *завидовал,* это верно. И не только когда работал над «Двойником», его окончил, поставил последнюю точку.

Как, на каких основаниях может все это утверждать литературовед, или, лучше, «запоздалый» критик (в отличие от критиков прижизненных, шедших по первопутку)? Поэт Валерий Брюсов как-то рассказывал в моем присутствии об историке Бартеневе, издателе «Русского архива». Ему привиделась во сне Екатерина II и грозно его вопросила: «Откуда ты это мог узнать, Бартенев?» — «А как же, матушка,— ответил издатель «Архива»,— записочку-то не успела пожечь». Так и мы, критики-литературоведы.

Нет, и потом Достоевский ревниво думал о Гоголе и его сумасшедшем Поприщине. Все мы помним последний разговор следователя Порфирия Петровича с Раскольниковым.

Там — тоже о «струне в тумане». Да так непреложно, к

[1] Курсив мой.— *Н. В.*

месту, поставлена эта «струна», что и Гоголю не уступит: «Вспомнил тут я и вашу статейку, в журнальце-то...— говорит Порфирий Петрович.— В бессонные ночи и в исступлении она замышлялась, с подыманием и стуканьем сердца, с энтузиазмом подавленным! А опасен этот подавленный, гордый энтузиазм в молодежи! Я тогда поглумился, а теперь вам скажу, что ужасно люблю вообще, то есть как любитель, эту первую, юную, горячую пробу пера. Дым, туман, *струна звенит в тумане*. Статья ваша нелепа и фантастична, но в ней мелькает такая искренность, в ней гордость юная и неподкупная, в ней смелость отчаяния; она мрачная статья-с, да это хорошо-с! Статейку вашу я прочел, да и отложил, и... как отложил ее тогда, да и подумал: «ну, с этим человеком так не пройдет!»

Вот оно! Взял-таки реванш! *Так* поставил эту «струну в тумане», *так* изменил самый смысл словца, на которое позавидовал Гоголю, что о «плагиате» и не заикнешься. То есть в полную и неотторжимую собственность забрал!

А может быть, и это все гадательно? И литературное следствие наше тоже о «двух концах»? Но то, что, возобновляя прерванную каторгой писательскую деятельность, Достоевский упорно размышлял о Гоголе и о Шиллере, это-то уже факт, «не психология уже, а математика», как сказал бы Порфирий Петрович: сразу дублетом по обоим выстрелил (в пародийном-то роде).

Впрочем, не так уж «сразу». В далеком Семипалатинске Достоевскому были весьма еще неясны новые ауспиции, открывшиеся для российской словесности после скоропостижной смерти «незабвенного» (императора Николая). Первые произведения ожившего пера Достоевского — «Маленький герой», «Дядюшкин сон» — еще мало говорят нам о новых замыслах, тем более о литературной программе писателя. «Маленький герой» (по масштабам Достоевского) — вообще-то вещь незначительная, своего рода «свидетельство о благонадежности», выданное самому себе в трудные дни, когда он находился под следствием в каземате Петропавловской крепости и еще тешил себя надеждой на благоприятный исход судебного дела: впредь, дескать, буду писать лишь о «порядочных» людях и для «порядочной публики» — одним словом, «светская» повестушка, как будто и не Достоевским совсем сочиненная (мог бы и Тургенев сочинить — в pendant к своей «Первой любви») [1], «Дядюшкин сон» — это уже другое. По-

[1] Предлагая, уже по выходе из острога, напечатать ее А. А. Краевскому, Достоевский, видимо, еще не помышлял о более смелой критике русской действительности.

весть написана не «под чужую руку», а собственным неповторимым почерком. И на ней, как и на «Маленьком герое»,— печать некоторой робости, и в ней автор договаривается не до слишком многого, но это уже Достоевский, его голос и хватка, его «въедливая» зоркость, его сатирический сарказм. От «раннего Достоевского» в «Дядюшкином сне», от «натуральной школы» осталась лишь «диккенсовская» (мещанская) сентиментальность, да и то только в трактовке «романа» с чахоточным молодым учителем красавицы Зинаиды Афанасьевны (образ которой — образ гордой русской девушки — как нельзя лучше удался писателю). Скорей всего прав В. Ермилов, говоря (в своей книге «Ф. М. Достоевский»), что «Дядюшкин сон» отмечен «своего рода *нейтрализмом»* (идейно-политическим, надо понимать). Но он ошибается, думая что «обличительное острие» рассказа направлено против «дядюшки», князя К., «обломка аристократии»; ведь именно о нем говорит Достоевский (в письме к А. Н. Майкову от 13 января 1856 года), что «этот герой мне несколько сродни». Если этот веселый рассказ кого и «обличает», то именно городок Мордасов с его провинциальным «бомондом» и местными дамами, стремящимися изловить выгодного жениха, «владельца четырех тысяч душ», несмотря на то что его вид всем внушал только одну мысль: да он «сию минуту развалится: до того обветшал или, лучше сказать, износился». Сродни же он автору уже тем, что один среди всех «мордасовцев» не алчет «миллионов» (правда, потому, что они у него есть) и становится жертвой нетерпеливых «золотоискателей», их корыстности и беспардонной злобы. Но не в этом назидательном «конечном выводе» и не в истории с чахоточным учителем смысл и нерв рассказа, а в расточительной веселости и злобном блеске изложения.

Последнее можно было бы сказать и о «Селе Степанчикове и его обитателях», повести, «ставшей знаменитой благодаря несравненному образу деспота и лицемера Фомы Опискина, комического персонажа, стоящего в одном ряду с созданиями Шекспира и Мольера». Привожу эти слова Томаса Манна не потому, что они сами по себе так уж значительны, а как всемирную оценку и признание этой повести. Как и «Дядюшкиному сну», «Селу Степанчикову» уже присуща та скоропалительность и драматическая насыщенность действия, которые отличают ход событий в позднейших произведениях Достоевского. Вспомним в этой связи хотя бы такие стремительные по темпу эпизоды из «Села Степанчикова», как увоз, погоня и поимка несчастной «дурочки» Татьяны Ивановны, по-

хищенной молодым Обноскиным, польстившимся на ее капиталы; под «благороднейшим», впрочем, предлогом: «Я не из интереса это сделал... я только так это сделал; я, конечно, и для интереса это сделал... но я бы употребил с пользою капитал-с... Я бы помогал бедным. Я хотел тоже способствовать движению современного просвещения и мечтал даже учредить стипендию в университете...» Тут добряк полковник (владелец села Степанчикова) так сконфузился, что проговорил скороговоркой: «Ну, ну, полно, полно!.. Успокойся... Что ж делать! Со всяким случается... Если хочешь, приезжай, брат, обедать... а я рад, рад...» Или такие эпизоды, как изгнание из Степанчикова Фомы Фомича, под гром и молнии внезапно разразившейся грозы, и его «расчудесное» возвращение. Все это так драматично скомпоновано, что вполне доказывает правомерность первоначального намерения автора обработать сюжет «Села Степанчикова» в комедийно-театральном жанре.

Ю. Н. Тынянов в своей работе 1921 года «Достоевский и Гоголь (К теории пародии)» отметил во второй ее части, что Фома Фомич Опискин — характер пародийный, что материалом для пародии послужила личность Гоголя,— речи Фомы пародируют гоголевскую «Переписку с друзьями». В. В. Виноградов заметил по этому поводу: «...если говорить о пародии, то придется ее видеть... в приурочении тем и фраз гоголевской «Переписки» к герою с отрицательной психологической характеристикой». И на той же странице брошюры В. Виноградова «Гоголь и натуральная школа»: «...из сопоставлений автора (Ю. Н. Тынянова. — *И. В.*) совершенно ясно, что стилистической, то есть словесной, пародии на приемы организации речи «Переписки» в «Селе Степанчикове» нет». Это справедливо, конечно, но... во-первых, В. В. Виноградов не учел, какое широкое распространение получит цитата-пародия в XX веке, и не только в литературе, но и особенно в музыке (встречалась, однако, как видим, и в девятнадцатом). Тем самым *цитата-пародия* должна быть по праву отнесена к пародийной «системе словесных смещений» (В. Виноградов); и, во-вторых, хоть эти цитаты из «Переписки» только «вложены в уста» Фомы Фомича, но с крепостнической премудростью приводимых гоголевских цитат Достоевский никак не солидаризировался также и *по выходе* из острога; а потому это их обидное «вложение в уста», несомненно, пародия, и уж во всяком случае *полемика* с реакционной проповедью Гоголя. К тому же примеры гоголевского «комедиантства», почерпнутые Достоевским из записок С. Т. Аксакова (приведенные Ю. Н. Тыняновым и вовсе обойденные В. В. Виноградовым,—

ну, скажем, притворное засыпание за столом Опискина), бесспорно свидетельствуют, что эти цитаты-пародии метили также и в «личность Гоголя»; хотя Достоевский, конечно, никак не думал приравнивать великого русского писателя к бездарнейшему Фоме, который хоть и был когда-то «тоже литератором», но с первого же литературного шага «окончательно примкнул к той огромной фаланге огорченных, из которой выходят потом все юродивые, все скитальцы и странники». Но, как оговаривает автор, «литература способна загубить и не одного Фому Фомича...».

То, чего не заметили ни Ю. Тынянов, ни В. Виноградов,— это сходного же рода «цитаты-пародии», вставленные в разглагольствования Опискина, но уже взятые из Шиллера (некоторые из них я уже приводил). Странное упущение! Однако вполне объяснимое уже тем, что оба они, и Тынянов и Виноградов, не германисты; а у нас на Руси в начале века обычно читали Шиллера в таком нежном возрасте, когда даже будущих литераторов и академиков нисколько не интересовало установление «литературных параллелей»... К тому же цитаты из Шиллера во многих случаях (как я отметил выше) нарочито перевраны для усиления комизма — явный признак того, что Достоевский не был столь отчужден от них, как от идейно ему враждебных мыслей из гоголевской «Переписки с друзьями», каковые в глазах автора были комичны и без всякого перевирания и разве лишь обретали бо́льшую наглядность и «самоизобличительность» в речах пошляка Опискина. Уже из этого явствует, что Гоголь стал теперь, пусть на время, для Достоевского в большей степени лишь «знаменем натуральной школы», с которой у него столь явно намечался идейный разрыв.

Но помимо этого — и это *главное* — Достоевский именно ко времени своего возврата к литературной деятельности ощущал инстинктом писателя, что, собственно, уже к 1849 году им были пройдены все этапы более позднего, «петербургского» творчества Гоголя — от сентиментализма «Шинели» («Бедные люди», «Слабое сердце», «Честный вор», «Неточка Незванова») сквозь своеобразный гоголевский романтизм «Невского проспекта» до «романтики ужасов»»: «Портрета», отчасти «Записок сумасшедшего», а если говорить о более раннем периоде, то прежде всего «Страшной мести» («Двойник», «Господин Прохарчин», «Хозяйка»). Все эти этапы он прошел с лихорадочной торопливостью, усугубляя гоголевскую «натуральность», противопоставляя Гоголю более последовательные (и прямолинейные) метод и тенденциозность

вдохновленной Белинским новейшей «изобличительной школы». Круг был пройден. И в результате, как сказано, смутное, но мучительное сознание того, что, следуя за Гоголем и обновляя его «методологию» (или, точнее, его художественную технику и круг его идей), он все же так и не достиг художественной непреложности гоголевского искусства. Ведь недаром Белинский в нем усомнился! Тогда еще «не нашедший себя новичок», Достоевский поддался — так думал он теперь — тенденциям времени, которые оказались сильнее его своеобычности и не дали сполна развернуться его дарованию. Правда, Белинский видел причину «неправильного роста» молодого Достоевского в совсем ином: в недостатке у него *последовательного* передового мышления, борческой страсти. Но к такого рода последовательности Достоевский (после четырехто лет, проведенных «на каторжных работах в крепости», как значилось в его формуляре) был меньше всего склонен. Inde ira! — отсюда гнев! Гнев на Гоголя и на Белинского (хоть их и не было уже в живых)! Гнев на Некрасова с его «миллионом» вкупе с Панаевым, Григоровичем и так зло посмеявшимся над ним Тургеневым, да и с этими новыми друзьями, avec tous ces gentilhommes seminaristes (всеми этими господами из семинаристов)!

Так, значит, не Гоголь, а Шиллер? Продолжить то, с чего он так ребячески еще начал? Вернуться к тому, кто первый побудил его (тогда желторотого птенца) взяться за перо литератора?

Так он и поступит.

4

Характерно, однако, что *существеннейшая общность* с Шиллером, столь ярко сказавшаяся в позднейших романах Достоевского (и получившая свое предельно точное выражение в уже приводившейся мною мысли молодого Шиллера: «До сих пор обычно довольствовались тем, что рассматривали страсти в их крайностях, заблуждениях и последствиях, не принимая в расчет того, как тесно они связаны с системой мышления индивида»), на *первых* порах отступила на задний план. Тому — лежащее на поверхности объяснение: еще заметная неустойчивость собственных новых воззрений Достоевского на стыке 50-х и 60-х годов и еще слишком малая его осведомленность по части «жизни идей» в интеллигентном русском обществе. Как бы то ни было, но, обратившись к великому немецкому поэту, писатель остановил свой выбор на

теме, разработанной Шиллером в его «мещанской трагедии» (таков ее подзаголовок) «Коварство и любовь», именно в той из юношеских драм поэта, где *мыслям, системам воззрений* отведено — сравнительно с «Фиеско» и уж тем более с «Разбойниками» — довольно скромное место.

В «Коварстве и любви» нет ни самодовлеющих философских глубин, ни тех умствующих «бумажных страстей» (если воспользоваться этим словцом из «Подростка») — страстей, наэлектризованных идеями, которые движут поступками героев и доводят их до роковой черты. Вообще — опять-таки в сравнительном отличии от первых двух драм Шиллера — в «Коварстве и любви» действие как бы спустилось с героико-романтических высот в низины неприглядной немецкой действительности. Более жизненным, даже обыденным стал здесь и язык каждого персонажа, каждой социальной группы, представленной в этой драме. Даже близкие к высокой патетике «Разбойников» или «Фиеско» речи двух любящих, Луизы и Фердинанда, чаще звучат вполне естественно: так произносятся «благородные великие мысли» простодушными молодыми людьми, только что усвоившими потрясшие их ум и сердце «новые истины» (мотив, которым воспользуется Достоевский, и не однажды, даже и в публицистике; именно так произносят в «Униженных и оскорбленных» новые идеи, характерные для 60-х годов, Катя и ее друзья — Левенька и Боренька, а под их влиянием и Алеша). Фердинанд пленился учениями Руссо и энциклопедистов еще в университете, Луиза переняла их у Фердинанда. Примечательно — и это не могло укрыться от такого читателя, как Достоевский,— что именно такое истолкование речей обоих любящих подчеркнуто самим Шиллером в сцене двух соперниц, Луизы и леди Мильфорд. В ответ на возвышенную тираду девушки из народа видавшая виды герцогская фаворитка запальчиво, но с несомненной, почерпнутой из собственного женского опыта прозорливостью восклицает: «Нет, моя милая, тебе меня не провести!.. Это у тебя не прирожденное величие! И его тебе не мог внушить отец — в нем слишком много молодого задора. Не отпирайся! Я слышу голос другого учителя».

Привлекла Достоевского, конечно, и обличительная сила «мещанской трагедии» Шиллера, то, что в ней особенно полно, особенно драматично отображены беды и бесправие простого народа (ведь почти в то же самое время он работал над гениальными «Записками из Мертвого дома», про которые Лев Толстой сказал, что он не знает «лучше книги во всей новой литературе, включая Пушкина»), а также то, что Шил-

лер именно в «Коварстве и любви» обогатил немецкий «штюрмерский» реализм совершенно новой страницей, гениально воссоздав *надрыв* униженного, исстрадавшегося человека (на этом моменте мы ниже еще задержимся).

Читатель, наверное, уже догадался, что мы заговорили о работе Достоевского над романом «Униженные и оскорбленные» и о том, в какой мере ему при этом послужила подспорьем драма «Коварство и любовь». Именно об этом романе, вышедшем в 1861 году, Достоевский писал, что он ему «так дорог, так сросся со мной, что я ни за что не брошу его окончательно. Напротив, намерен сделать из него свой chef-d'œuvre».

Этому нисколько не противоречит, что на деле писателю пришлось работать над «Униженными и оскорбленными» в самом ускоренном темпе — и потому, что срочно требовались деньги, и что было необходимо выручить братнин журнал «Время», и что надо было поскорее рассеять неблагоприятное впечатление от «Маленького героя», «Дядюшкиного сна» и «Села Степанчикова» (им всем, по мнению задававшей тон радикальной русской интеллигенции, недоставало обличительной силы).

Не пришлись ко двору и столь спешно написанные «Униженные и оскорбленные». Они попали под удары критиков comme un chien dans un jeu de quilles (как собака на кегельбане), так как именно тогда решался вопрос, каков должен быть «положительный герой», способный увлечь передовую мужскую и женскую молодежь. Ни Алеша Валковский, ни Ваня (Иван Петрович) такими героями не были, да и не могли быть по замыслу автора: иначе бы и роман не состоялся. То, что писал на эту тему великий революционный демократ Добролюбов, очень хлестко и остроумно, бесспорно является блестящей страницей русской публицистики. «Как может смрадная козявка, подобная Алеше, внушить к себе любовь порядочной девушки?» Но... верна ли характеристика Алеши? А что «порядочная» — читай: развитая, передовая — русская (и не русская) девушка с волевым характером может полюбить безвольного мужчину-ребенка, к тому же собою «красавчика», даже «и по науке так»; ведь и сам Добролюбов питал сердечную нежность не к какой-нибудь «бурой» из «общежития» Василия Слепцова, не к Александре Васильевне Маркеловой-Каррик, например, а хоть и к очень «передовой», но уж и весьма «земной» и «грешной» Авдотье Панаевой. Не случайно редактор посмертного Собрания сочинений Добролюбова (Чернышевский) открыл его посвящением Ав-

дотье Яковлевне. «Мы с доверием обращаемся» к автору, продолжает Добролюбов, «и спрашиваем: как же это могло случиться? А он отвечает: вот подите же — случилось, да и только». Повторяем, вполне понятно возникновение несправедливого критического отзыва Добролюбова в момент большого разговора об облике положительного героя. Но уж совершенно непонятно, почему в наши дни советский автор, В. В. Ермилов, продолжает «махать кулаками после драки» шестидесятников, повторяя полемические положения Добролюбова. Не слишком ли много с тех пор воды утекло? Но «вот подите же»!

Вернемся, однако, к нашим наблюдениям.

Вообразимте, что некий американский кинобосс заказал какому-нибудь многоопытному «чернорабочему литератору» два сценария, чтобы ознакомить широкую публику с двумя шедеврами мировой литературы — с «Коварством и любовью» Шиллера и «Униженными и оскорбленными» Достоевского. Не сомневаюсь, что сей понаторелый сценарист, конечно бы, вскорости смекнул (в отличие от специалистов-литературоведов, весь свой талантливый век занимавшихся кто Достоевским, кто Шиллером, кто вообще «установлением литературных параллелей»), что он, собственно, имеет дело *почти с одним и тем же сюжетом.*

Ведь в обоих случаях молодой человек из «высшего круга» нерасчетливо влюбляется в девушку из «низшего» (барон Фердинанд фон Вальтер — в Луизу Миллер, дочь бедного музыканта; князь Алеша Валковский — в Наташу Ихменеву, дочь мелкопоместного дворянина, который, проиграв процесс, «стоил», как выражаются «деловые американцы», немногим больше Миллера). Оба отца бедных девушек — против сближения молодых людей, так как ни старик Миллер, ни старик Ихменев не верят в то, что любовь здесь увенчается законным браком; и напротив, обе их мамаши, мадам Миллер и Анна Андреевна Ихменева, стоят за сближение молодых людей, так как обе, по тщеславной глупости, предаются беспочвенным мечтаниям. И Фердинанд и Алеша, как нарочно, оба сироты. Но, к сожалению, не «круглые сироты» — отсюда конфликт! Родитель каждого из юношей «высшего круга» — против «неравного брака», более того, хочет женить своего сына: Фердинанда — на леди Мильфорд, фаворитке владетельного герцога, при котором отец Фердинанда, президент фон Вальтер, занимает высокий пост и теперь рассчитывает, что, женив сына на (видимо, несколько наскучившей герцогу) Мильфорд, упрочит и свое и Фердинандово положение; Алешу — на бога-

той наследнице Кате, деньги которой, очень большие, нужны князю Валковскому, отцу Алеши, человеку уже богатому, но обуреваемому «похвальной страстью» к приумножению своих капиталов.

Оба родителя, президент фон Вальтер и князь Петр Александрович Валковский, поначалу хотят действовать принуждением; но, убедившись в том, что это только ожесточает как Фердинанда, так и Алешу, прибегают к коварным средствам: фон Вальтер к более грубому маневру — к доказательству «неверности» Луизы, почему он и нуждается в сообщниках (в Вурме и фон Кальбе, не говоря уже о содействии полиции); князь П. А. Валковский — к чисто психологическому, рассчитанному на неустойчивый характер Алеши и его податливость сторонним влияниям. Кстати, невесты, выбранные ими для своих сыновей (для Фердинанда — леди Мильфорд, для Алеши — Катя), обе женщины благородного характера (леди — несмотря на ее положение фаворитки, Катя — в ее детской невинности) и обе производят, кто на Фердинанда, кто на Алешу, большое впечатление. Но здесь, как заметит составитель киносценариев, сюжет начинает расщепляться: Фердинанд сумел устоять перед чарами Мильфорд (хотя и оценил ее достоинства); Алеша, напротив, поддается обаянию Кати. Вот почему чисто «психологический маневр» в случае с Фердинандом был бы обречен на неуспех. Впрочем, к психологическим средствам прибегает и фон Вальтер, а именно в момент, когда — благодаря удачно проведенной коварной интриге — Фердинанд убеждается в (мнимой) измене Луизы; что же касается князя Петра Александровича, то он производит свою психическую атаку тоже в удачно выбранный момент, когда он уже убедился, что обаяние Кати одерживает верх над влечением Алеши к Наташе Ихменевой.

Словом, оба родителя, каждый в разговоре со своим сыном, заверяют (фон Вальтер — Фердинанда, а князь Валковский — Алешу), что они склонились перед силой их страсти и теперь дают согласие на «неравный брак», зная заранее, что любовь Фердинанда переродилась в ярую ненависть оскорбленного ревнивца, а любовь Алеши к девице Ихменевой, ставшей его «гражданской женой», вытеснена любовью к Кате. Заметим также, что у каждой из бедных девиц имеется по претенденту на их руку, у Луизы — писарь и личный секретарь фон Вальтера, недостойный, но пылающий к ней темной страстью г-н Вурм; у Наташи — даже уже не писарь, а — выше! — писатель: Ваня, Иван Петрович, произведший чрез-

вычайное впечатление своим первым романом, но потом явно деградировавший и ставший тем, кого в литературных кругах Америки принято называть «писателем, знаменитым в позапрошлом году». Оба «претендента на руку» Луизы и Наташи участвуют в развитии действия: Вурм — как сообщник президента Вальтера и даже изобретатель коварной интриги, долженствующей ему в конечном счете вернуть вожделенную «невесту» — Луизу; Ваня же, напротив, так предан Наташе, что всеми силами противодействует интригам князя Петра Александровича и стремится удержать Алешу, которого отчасти даже любит (по своей «славянской мягкотелости», как, наверное, «догадывается» сочинитель киносценариев). И еще одна общая деталь, прямо относящаяся к построению сюжета: и фон Вальтер и князь — оба совершили в прошлом какое-то преступление, но ни Шиллер, ни Достоевский до конца не раскрывают его, очевидно чтобы тем самым усилить жуть преступной атмосферы, в которой расчетливое коварство убивает безрассудную любовь в сердцах Фердинанда и Алеши; но это, пожалуй, уж слишком тонкая деталь для сценариевто! В «Коварстве и любви» о преступлении фон Вальтера только намекается зрителю, но зато по ходу действия становится ясным, что оно известно Фердинанду и Вурму; преступление князя П. А. Валковского никому не известно, и для его раскрытия потребовалась целая побочная сюжетная ветвь романа с большим числом действующих лиц, прежде всего Нелли и частного сыщика Маслобоева (своего рода Вурма, но на русский, более добродушный лад).

Словом, сюжет «Коварства и любви» и «Униженных и оскорбленных» в общем развивается почти сходным образом: отличают их только развязки. Развязка драмы Шиллера более близка вкусам американских кинозрителей: там Фердинанд почти вступает в драку со своим «соперником» фон Кальбом (до «нокаута» она, правда, так и не доходит), потом он отравляет Луизу и тем же ядом умерщвляет себя. Президент фон Вальтер раздавлен случившимся и отдает себя в руки правосудия (впрочем, его все равно выдал бы тоже раздавленный утратой «невесты» Вурм). В романе Достоевского, напротив, никого не убивают: там «молодой человек» сватается к богатой девушке, а Наташа опять очень интересуется литературными успехами Вани. Видимо, выйдет за него замуж, если он не умрет от чахотки.

«И все же мораль «Коварства и любви» выше морали «Униженных и оскорбленных» — так закончил бы свое сличение развязок воображаемый сочинитель двух сценариев

(мораль, кстати, его специальность). В немецкой драме порок, как то ему и полагается, наказан, тогда как в русском романе торжествует аморализм: князь Валковский счастливо избегает кары. В этом, очевидно, сказался пессимизм русских, а быть может, и их склонность к осуждению всего капиталистического общества в целом.

Правда, он «плюнул ему в лицо и изо всех сил ударил его по щеке», этот good fllow[1] Ваня, услышав еще из кухни оскорбительную угрозу князя: «Вот уж это и нехорошо, моя милая! Вот уж это и нехорошо... Вам предлагают покровительство, а вы поднимаете носик... А того и не знаете, что должны быть мне благодарны: уже давно мог бы я посадить вас в смирительный дом, как отец развращаемого вами молодого человека, которого вы обирали, да ведь не сделал же этого — хе-хе-хе-хе!»

Он хотел было броситься на Ивана Петровича, «но, увидав, что нас двое, пустился бежать, схватив сначала со стола свою папку с деньгами. Да, он это сделал. Я сам видел».

Официально пожаловаться на нападающих он также не мог. Боялся скандала. Хотя частный поверенный Маслобоев, как сам сознавался Ивану Петровичу, и не располагал прямыми данными о тайном «законном браке» князя с матерью Нелли; но косвенные улики имелись, а князь страшился и слухов. «Тем более, что он здесь связи начал заводить».

Главное,— тогда говорил Маслобоев,— что Нелли «не просто дочь князя, а *законная* дочь князя.

— Быть не может!

— Я и сам говорил себе «быть не может» сначала, даже и теперь... говорю себе «быть не может»! Но в том-то и дело, что это «*быть может*» и, по всей вероятности, *есть*».

«Правда,— я снова передаю слово нашему «чернорабочему» литератору,— правда, один плевок вкупе с одной пощечиной и безо всяких дальнейших последствий — какая же это кара? Положительных доказательств нет как не было. Слухи? Слухи могут быть названы и клеветою.

Это знал сподручный кинобосса и Маслобоев, частный поверенный. То он в разговоре с другом юности восклицал: «Нет, я ему этого не спущу! Я опять начну... дело, Ваня: я уж решился!» Это прекрасно, конечно, но голословно. И — увы!— в романе развития не получило, а значит, не обогатит морально моего сценария».

---

[1] Молодчина *(англ.)*.

Очень жалею, что мало что сказал о положительных качествах «Униженных и оскорбленных». Имею прежде всего в виду ценнейшие для жизнеописания Достоевского автобиографические страницы в начале романа; шумный успех его «Бедных людей», чтение первенца молодого писателя в домашнем кругу (превосходное!), а затем более чем холодное к нему отношение в литературных кругах. Слова Белинского: «А не поспешили ли мы с ним?» (то есть с признанием Достоевского большим талантом); сцену в кафе, смерть Азорки, комичного утешения петербургских немцев старого владельца собаки — изготовлением превосходной «шушел» (чучела) из Азорки,— Бубниха! — всего не перечислить!

Я не случайно провел сличение этих двух сюжетов, оказавшихся почти одинаковыми, как бы от лица воображаемого американского «чернорабочего» литератора. Дело в том, что, по моему убеждению, исследователь вообще не должен был бы придавать излишнее значение сюжетам, и в частности общности сюжета, как оно ни разительно в данном случае. Сюжет не столь уж определяет лицо произведения, лицо творчества и тем самым лицо писателя. Даже «организующая» его роль не так значительна. Компаративисты, только и занимающиеся такого рода сличениями и установлениями «общностей» и «литературных параллелей», по сути, роются в мусоре, не зная, кому и куда сбыть свои находки. Для истории творчества и связанной с нею *истории литературы и литературы как явления истории* это все — почти беспоследственно.

Если бы Достоевский ограничился только тем, что взял шиллеровский сюжет и, придерживаясь его, написал свою «повесть из петербургской жизни», обнажив в ней «всю подноготную» русской действительности и резко при этом противопоставив шиллеровской поэтике свою собственную (те самые формы, которые она приняла в его «гоголевский период»), то установление сюжетной «общности» между драмой Шиллера и романом Достоевского носило бы чисто внешний, «абстрактный» характер. Роман, своего рода «Петербургские трущобы», мог бы, собственно, существовать и при совершенно ином сюжетном построении. Имеется даже косвенное на то указание, что первоначально автор еще не думал так уж точно держаться шиллеровской схемы, а может быть, и вообще еще не помышлял о ней. Допускаю, что и вся линия Нелли, ее деда и матери, сводни Бубновой и т. д. относилась к этому первоначальному замыслу, может быть даже занимала в нем центральное место, и лишь впоследствии, с возникновением

мысли придерживаться сюжетной схемы «Коварства и любви», стала побочной, по мнению Добролюбова — даже нарушающей «стройность впечатления», с чем, впрочем, все же нельзя вполне согласиться. Хотя она, побочная линия романа, порою действительно тормозит развитие событий, но, как мне кажется, тем самым только усиливает эмоциональное воздействие романа.

И если Достоевский в «Униженных и оскорбленных» все же так точно и к тому же так явно держится шиллеровского сюжета (лишь с неизбежными, обусловленными, так сказать, самой *материей романа* отклонениями), то не из-за того, что он иначе не мог, а что так этого *хотел*. Подобно тому как Достоевский, признав «Преступление и наказание» «дантовской темой», уже не переставал орудовать дантовскими «атрибутами» людских пороков, он поднял здесь, в «Униженных и оскорбленных», уже не тему, а самую суть, или, лучше, *самый нерв* шиллеровского искусства и, со свойственной ему любовью к зримой (но вместе с тем и к скрытной) игре со знаменательными литературными реминисценциями, подчеркнул — этим сюжетным заимствованием — свою новую, пришедшую на смену «гоголевской» литературную направленность.

Что же *реально* (то есть в смысле реальных последствий для творчества Достоевского) означала эта новая, вернее, возобновленная ориентация?

Надо думать, что, перечитывая или даже только *вспоминая* «вызубренного» им еще в ранней юности Шиллера, Достоевский отчетливо понял, что не кто иной, как Шиллер, сумел показать «разом в образе» (как выразился некогда Белинский в первом разговоре с юным автором «Бедных людей») «самую суть» страданий всего униженного человечества. Это, впрочем, умел и Гоголь, из «Шинели» которого «все мы вышли». Но Шиллер (недаром он драматург) умел находить наиболее *эффектно-острые* психологические ситуации и сцены, в которых с предельной наглядностью раскрывается вся бездна людского злосчастия. Ах, ведь и ему, Достоевскому, разве это иногда не удавалось! «А эта оторвавшаяся пуговица, а эта минута целования генеральской ручки — да ведь тут уж не сожаление к этому несчастному, а ужас, ужас!» Это тоже говорил ему Белинский: «Цените же ваш дар и оставайтесь верным и будете великим писателем!» «И неужели вправду я так велик?» — тогда «стыдливо» думал про себя юный автор «в каком-то робком восторге». Никогда потом он уже не думал так о себе, разве лишь после речи о Пушкине на открытии памятника (когда это самомнение не было так

уж вполне оправдано). Но именно теперь, работая над «Униженными и оскорбленными», он, проявляя «верность своему дару», стоял у порога нового стремительного *взлета* творчества, составившего его великую славу.

Да, у Шиллера — другое, не как у Гоголя и у него, Достоевского. Там не *только* художественное наитие, там — с вдохновенной отчетливостью отработанные драматические эффекты. Он переносит их или их подобия из драмы в драму. Как ни хороша встреча двух соперниц в «Коварстве и любви» (леди Мильфорд и Луиза), но встреча двух королев в «Марии Стюарт» еще прекраснее. Сначала — смирение Марии:

Царите с миром:
Я отреклась от прав на этот трон,
Поникли крылья духа моего!
Величье не влечет меня. Достигли
Вы своего — я только тень Марии,
Сломились в долгом мраке заточенья
Былые силы...

Но потом, в ответ на оскорбительные слова Елизаветы,— прямо ей в лицо:

Британский трон ублюдком обесчещен,
И благородный исстари народ
Лукавой лицемеркой одурачен!
Цари здесь право, вы теперь лежали б
Во прахе, ибо я — ваш государь!

Как любил Достоевский эту «встречу»! И ведь такие гордые слова говорит узница, уже обреченная казни! Только безмерность страдания делает «великих мира сего» на миг («когда ложь становится правдой») нашими братьями, сестрами. Вот возьмем хотя бы эту фаворитку, потаскушку, графиню Дюбарри, королевскую подстилку. Но когда ее, «бывшую-то властелинку... за шею под нож» гильотины «стали нагибать» и она, безо всякой уже надежды, закричала: «Encore un moment, monsieur le bourreau, encore un moment!» [1] — тут: «Ты знаешь ли, что значит слово мизер? Ну, так вот он самый мизер и есть».

Достоевский вставит сцену встречи двух соперниц и в «Униженных и оскорбленных», и вполне оригинальную, находящуюся в полном согласии с *материей жизни*, вошедшей в его роман,— очень *мирную* сцену. О, он потом введет в свои будущие романы и далеко не мирные «встречи соперниц» —

[1] Еще только одну минуточку, господин палач, одну минуточку! *(франц.)*

Аглаи с Настасьей Филипповной («Идиот»), Грушеньки с Катериной Ивановной («Братья Карамазовы»)! Но здесь, в «Униженных»,— мирную, очень мирную. Ведь и Наташе и Кате выбор Алеши известен. Только Алеша, по малодушию, тешит себя еще «неизвестностью», и обе они поддерживают его из жалости в его эгоистичном самообмане.

Несмотря на юность обеих «соперниц», Наташи и, тем более, «умного ребенка» Кати, их чувство отличает почти материнский характер: они обе любят его нервную, впечатлительную «слабость», знают, что он «такой» (странный, то есть «не ведающий о грехе грешник»). Катя было уже приготовилась к длинному объяснению «на тему, кто лучше составит счастье Алеши» и кому из них надо будет уступить. Но после первых же слов Наташи «тотчас же поняла, что все уже... решено, и говорить больше не о чем».

«Что с ним делать теперь! И как он мог оставить вас для меня, не понимаю!.. Вот как теперь увидела вас, и не понимаю!.. Если бы вы знали, как я вас люблю! — проговорила она, плача.— Будем сестрами... я вас буду вечно любить... я вас буду так любить, так любить...»

В этом ключе взаимного понимания, любви и жалости — друг к другу и к Алеше — протекает вся встреча «соперниц». И во всем этом ни грамма литературной сентиментальности; все — от жизни, из жизни! Но взрыв возмущения, неизбежная принадлежность «встреч двух соперниц», все же происходит. Позже, но происходит. Этот взрыв негодования обрушивается на злополучного Ваню.

«Вдруг глаза Наташи засверкали:

— А! Это ты! Ты!.. Только ты один теперь остался. Ты его ненавидел! Ты никогда ему не мог простить, что я его полюбила... Теперь ты опять при мне! Что ж? Опять *утешать* пришел меня, уговаривать, чтоб я шла к отцу, который меня бросил и проклял. Я так и знала еще вчера, еще за два месяца!.. Не хочу, не хочу! Я сама проклинаю их!.. Поди прочь, я не могу тебя видеть! Прочь! Прочь!»

Но часа через полтора, когда Иван Петрович снова приходит к ней (он и не уходил, сидел на лестнице),— раскаяние.

«— Ваня! Ваня! — закричала она, протягивая ему руки:— ты здесь!..» Она упала ему в объятия.

Ни одна из драматических «pointes» Шиллера в «Коварстве и любви» не осталась незамеченной, более того — *не использованной* Достоевским (если не в «Униженных и оскорбленных», то в позднейших его романах). Начнем со сцены, которую я всегда про себя называю «надрывом в квартире му-

зыканта»,— в pendant к главе из «Братьев Карамазовых»: «Надрыв в избе». Музыкант Миллер возвращается из арестного дома благодаря вырванной Вурмом у Луизы (мнимой, конечно) «любовной записки» к вовсе ей даже незнакомому дурню, гофмаршалу фон Кальбу. Тюрьма и позорное наказание уже не грозят ему. Более того, ему удалось отговорить Луизу от мысли о самоубийстве. Он хочет бежать из этого города «дальше, как можно дальше». Он мечтает: бродить с Луизою «от двери к двери» и петь с ней балладу о дочери, которая из любви к отцу «разбила свое сердце», и он не будет стыдиться горьких подаяний. «Луиза, утешение мое! Я в сердечных делах не знаток, но как больно вырывать из сердца любовь — это-то уж я понимаю!»

В таком состоянии умильного, надрывного восторга он впускает в свой дом Фердинанда. Тот вручает ему большую сумму денег, такую большую, что Миллер и не решается принять ее. Но Фердинанд успокаивает его уступчивую совесть: «Я отправляюсь в путешествие... а в стране, где я собираюсь поселиться, деньги этой чеканки не имеют хождения». Так, значит, не придется играть под окнами, вымаливая милостыню себе и любимой дочери? В приступе болезненного эгоизма он хочет и Фердинанда, мнимо обманутого любовника Луизы, приобщить к своему счастью: «Жаль только, что вы уезжаете! Посмотрели бы, какой я стану важный, как буду нос задирать!.. Стану... курить табак «Три короля» номер пять... А дочка, дочка-то моя, сударь!.. Для мужчины деньги — тьфу, деньги — тьфу! Картофель, рябчик — мне все едино... Но девочке все эти блага вот как нужны... Она у меня и по-французски выучится как следует, и менуэт танцевать, и петь, да так, что о ней в газетах напечатают». И все это он говорит мнящему себя обманутым Фердинанду, уже решившему отравить Луизу и потом тем же ядом покончить с собой! Но ведь тюрьма, страх перед наказанием — позади! И сверх того — гордость великодушным поступком дочери! Как тут не сбрендить, не зарапортоваться?

«Материя» романа не позволила Достоевскому воспользоваться деталями этой сцены (да и всей этой сценой). Но при случае отдельными ее деталями он все же воспользуется. Так, приход перед самоубийством и оставление крупной суммы денег Сонечке Мармеладовой и еще большей родителям полуребенка-невесты вставлены в рассказ о последней ночи Свидригайлова в «Преступлении и наказании». Быть может (но это гадательно!), и решение умирающей от чахотки вдовы Мармеладовой — петь под окнами с ее детьми — идет отсюда,

из драмы Шиллера. Но уж почти наверное штабс-капитан на краткий срок испытывает бездумную «миллеровскую» радость, получив деньги от Катерины Ивановны, еще слывшей невестою Мити Карамазова, прежде чем мнительно усмотреть в этих вожделенных «двухстах рублях» плату за понесенное «бесчестие» от Карамазова. А ведь он делится — о позор! — этой радостью с братом своего обидчика!

В «Униженных и оскорбленных» ничего этого произойти не могло. Но сцена возвращения после трехдневной отсидки в «полицейской части» там имеется. Взбешенный переданным через чиновника предложением князя (который по суду оттягал его Ихменевку) все же выдать ему, оскорбленному отцу,— «вследствие некоторых семейных обстоятельств» (то есть сожительства Алеши с Наташей) — десять тысяч, старик Ихменев вызывает Валковского на дуэль. Но князь «сухо, коротко и вежливо» отклоняет его вызов. Тогда Ихменев врывается во дворец графа N, где пирует Валковский, чтобы оскорбить его действием, но, схваченный графским швейцаром, препровождается в часть. Только на третий день его выпустили, «причем (наверное, по распоряжению князя) объявили старику, что сам князь упросил графа его помиловать».

Конечно, Николай Сергеевич Ихменев (столбовой дворянин, бывший гусарский офицер и помещик) не мог — подобно бедному музыканту Миллеру — буйно радоваться своему освобождению и тем более предаться взвинченному многословию. О его возвращении из полицейской части автор рассказывает с почти протокольной краткостью: «Старик воротился домой, как безумный, бросился на постель и целый час лежал без движения; наконец приподнялся и, к ужасу Анны Андреевны, объявил торжественно, что *навеки* проклинает свою дочь и лишает ее своего родительского благословения». Всего один короткий абзац. «Сцены» надрыва здесь и в помине нету. Надрыв загнан в глубь сокровенной душевной жизни униженного человека. Но весь эпизод возвращения из тюрьмы на «свободу», несомненно, связан с сюжетной основой шиллеровской драмы, принятой за основу в «Униженных и оскорбленных».

Есть в «Коварстве и любви» еще один драматический момент, который никак не мог втиснуться в роман Достоевского: отъезд леди Мильфорд из пределов герцогства. «Ошеломленная, смятенная», она стоит, «устремив неподвижный взгляд на дверь, в которую выбежала Луиза». «Ах, Эмилия,— обращается она к себе,— для того ли ты поборола в себе слабости, присущие твоему полу, для того ли ты старалась завое-

вать себе почетное и прекрасное имя британской женщины, чтобы пышные хоромы твоей доброй славы не устояли перед высокой добродетелью безвестной девушки из простой мещанской семьи?» При встрече с Фердинандом (в предшествующей сцене) она ему рассказала свою историю. Она ведет свой род от герцога Норфолька, отдавшего свою жизнь за Марию Стюарт. Отец же был ложно обвинен в измене отечеству и по решению парламента обезглавлен. Четырнадцатилетней девочкой она, лишенная всего фамильного достояния, бежала в Германию круглой сиротой (ее мать умерла в день казни ее отца). Больная, беспомощная, она пробедствовала в Гамбурге шесть лет и была в буквальном смысле «подобрана» влюбившимся в нее герцогом. В минуту страсти она вырвала у него клятву покончить с недостойным прошлым. «Впервые... твоя родина почувствовала на себе человеческую руку... слезою блудницы я не раз спасала проигранное дело невинного. Ах, юноша, какую мне это доставляло радость!» И вот на нее обрушивается удар за ударом: ее отвергает Фердинанд, хотя ему и открылось благородство ее души; она узнала, что драгоценности, которые преподнес ей герцог, оплачены деньгами, полученными от одной иностранной державы за проданных ей рекрутов — вопреки обещаниям герцога не торговать своими подданными; и она же оказалась униженной своею соперницей — Луизой. Леди принимает решение оставить герцогский двор и свои «хоромы», бросив всё, что было ей подарено щедрым властелином. «С этим надо покончить сейчас же, немедленно...» Она пишет записку герцогу: «Милостивый государь!.. Благоденствие вашей страны было условием нашей связи. Обман продолжался три года. Наконец пелена спала с моих глаз. Мне претят ваши милости, орошенные слезами ваших подданных. Подарите свою любовь, на которую я больше не могу отвечать взаимностью, вашей несчастной стране, и пусть британская герцогиня научит вас быть милосердным к немецкому народу. Через час я буду уже за границей. Иоганна Норфольк».

Леди вручает записку пришедшему к ней от имени герцога гофмаршалу фон Кальбу. Тот «в ужасе кладет письмо на стол»: «Ciel...» За такое послание ни «той, кто его писала, ни тому, кто его передаст, не сносить своей головы!» — «Это уж как тебе угодно, золото мое! — отвечает леди, переходя на фамильярное «ты».—...Я бы на твоем месте запекла эту записку в паштет из дичи, с тем чтобы его высочество нашел ее у себя на тарелке».— «Да вы только взвесьте, вы только подумайте, миледи, в какую вы впадете немилость!» — увещает ее

гофмаршал как бы от лица всего людского благоразумия и здравого смысла.

Начинается сцена прощания со всей обожающей ее прислугой, которая «с жаром целует» ей руки. «Пусть мой казначей поделит между вами всё, что есть в этой шкатулке. Дворец останется герцогу. Самый бедный из вас уйдет отсюда богаче, нежели его госпожа... Прощайте! Прощайте навсегда! Вот уже и карета подъехала! — И вновь обращаясь к гофмаршалу:—...Доведи до собственных его высочества ушей, что если я не дойду босиком до Лоретского монастыря, то наймусь в поденщицы, лишь бы смыть с себя позор моей связи с ним. (*Быстро уходит.*)»

«— Знаете... это, как говорят, у японцев в этом роде бывает... обиженный там будто бы идет к обидчику и говорит ему: «ты меня обидел, за это я пришел распороть в твоих глазах свой живот...

— Вы однако ж остроумно... и прекрасное сравнение привели... Положим... все, что... случилось теперь,— эфемерно, романтично... но зато колоритно, зато оригинально, согласитесь сами... Нешлифованный алмаз,— я несколько раз говорил это...»

Приведенная выдержка — уже не из «Коварства и любви», а из «Идиота» Достоевского. И произносит эти несколько «правоучительных и напутственных» слов не гофмаршал фон Кальб, а Иван Петрович Птицын и Афанасий Иванович Тоцкий (исполнивший в жизни Настасьи Филипповны ту самую роль, которую в жизни Мильфорд сыграл соблазнитель-герцог). Это ими говорится после отъезда инфернальной «колоритной женщины», хоть и не в придворной карете, а на рогожинской тройке, из своих уединенных «хором доброй славы», полных драгоценностей и роскоши в устройстве и в обстановке; даже сто тысяч, которые «ей приволок этот мужик, Рогожин», чуть обгоревшие, брошены в доме: пусть, мол, «корыстный жених», этот Ганечка, этот «нетерпеливый нищий», ими воспользуется после ее отъезда. О нет! — не в мир «нищей добродетели», не в Лоретский монастырь, а — под обрыв, в бездну уже и впрямь «продажного разврата» (сколько ни обожай ее Рогожин и ни кричи: «Вот это так, королева!.. вот это так по-нашему!»). Ибо возвращение на стезю «добропорядочной честной жизни», признаваемой за таковую тем бесчестным, обесчестившим ее обществом (генералом Епанчиным, Тоцким, «добренькой» Дарьей Алексеевной), ей было омерзительнее окончательного, уже полного падения.

Да, «тут хохотало и кололо» Тоцкого и всех «ядовитейшими сарказмами необыкновенное и неожиданное существо» — не хуже шиллеровской леди, кричавшей фон Кальбу: «Ура, господин маршал! Вакансия (то есть герцогской фаворитки.— *Н. В.*) свободна! Сводникам теперь раздолье».— «Ciel!» — воскликнул в ужасе фон Кальб; «Это Содом! Содом!» — повторяет Епанчин, «вскидывая плечами». И заметьте, тот же вульгарный переход на презрительное «ты» (и не только с Рогожиным, но и с князем, с Ганечкой, с Тоцким), как и в сходной сцене из «Коварства и любви»! «Настасья Филипповна!» — укоризненно произнес Епанчин.

Такой эффектной «сцены отъезда» в «Униженных и оскорбленных», конечно, произойти не могло. Там и «хорóм» не было, и приверженной хозяйке прислуги, и нечем было одаривать даже единственную служанку — кухарку Мавру. Не в придворной карете, не на рогожинской тройке покинула Наташа дешевую квартирку, что снял для нее лишенный отцом «карманных денег» Алеша. Пешком, в дождь и мокрядь, в сбившемся на затылок платочке вбежала она в опозоренный ею родительский дом, «увидела отца и с криком бросилась на колени.— Друг мой!.. Жизнь моя!.. Радость моя!..— бессвязно восклицал старик...»

В «Идиоте» — другое дело. Там подобие шиллеровской «сцены отъезда» пришлось впору, она была сыграна во всеоружии средств раздольной повествовательной прозы, но в стремительнейшем театрально-драматическом темпе, восходящем к профессиональной «технике» Шиллера.

Но не только сюжетно, не только «технологически» связаны «Униженные и оскорбленные» с творчеством Шиллера. Вошли в них и некоторые принадлежащие Шиллеру оригинальные психологические мотивы. Об одном из них — притворном согласии отца на нежелательный ему брак — я уже вскользь упомянул. Но, быть может, еще больше поразил и заразил Достоевского другой мотив, психологически более тонкий. Непреодоленность и непреодолимость разделяющих общество социальных преград также и в сознании любящих, несмотря на их решимость побороть их, вырваться из них. Сердца обоих бьются согласно, но взаимного *ясновидения* — душевной жизни, сословных особенностей, морали, предрассудков — в них нет. Особенно в Фердинанде.

Эта разность в сословных воззрениях (морально-религиозных в том числе) более ясно — сравнительно с любящими — сознается низкой, «подпольной» натурой Вурма. Может быть, потому, что он всю жизнь пресмыкался перед высшими, пре-

зирая простой народ, из которого он вышел. Нет, он отнюдь не «верный раб» власть имущих: пустого фон Кальба он осмеивает открыто, президента фон Вальтера ненавидит тайно. Народ же он презирает за его «неумение жить», то есть *быть бесчестным*. Он — «автор» коварного плана разлучения любящих, сочиненного им отнюдь не из преданности президенту, а по расчету: жениться на брошенной и — в силу тех же мещанских предрассудков — «невинной» Луизе. Вот его план: отцу надо для виду согласиться с «выбором» Фердинанда (пусть-де успокоится!), тем временем родители девушки берутся под стражу, отцу грозит эшафот, матери — смирительный дом, и условие их освобождения — «письмецо», в котором Луиза назначает «очередное свидание» фон Кальбу и смеется над слепотой молодого фон Вальтера, безрассудно ей доверяющего. «А мой сын? — недоуменно вопрошает президент,— ведь он же мигом обо всем проведает!..» — «Положитесь на меня, ваша милость! Родители будут выпущены из тюрьмы не прежде, чем вся семья даст клятву держать происшедшее в строжайшей тайне...» — «Клятву? Да чего же она стоит, эта клятва, глупец?» — «Для нас с вами, ваша милость, ничего. Для таких же, как они, клятва — это всё».

Потому-то и попадает Фердинанд в «чертовски тонко» сплетенную сеть интриги, что он, не знающий ни простого народа, ни его морали и предрассудков, оказался неспособным — вопреки обманчивой очевидности — «верить только своей Луизе и голосу собственного сердца». Ревность Фердинанда, приведшая к убийству «изменницы», а затем и к самоубийству, родилась раньше «письмеца», продиктованного Вурмом. Он и без него (не понимая забитости дочери бедного музыканта, ее страха перед всесильными) видел в малодушных колебаниях своей возлюбленной лишь недостаточную силу ее чувства. Тем самым гибель любящих — в отличие от гибели Ромео и Джульетты — не результат столкновения их согласно бьющихся сердец с *внешним* миром. Рожденные друг для друга, они не одолели и в *собственных сердцах* построенного на неравенстве прав и состояний, несправедливого, калечащего людей, их жизни и души, общественного уклада.

Достоевский — с безошибочным учетом психологии своих героев — разработал *мотив социального неравенства*, усложнивший связь Алеши с Наташей. Алеша нисколько не похож на Фердинанда, а Наташа на Луизу. Даже такое, конечно же не случайное, совпадение, что и Луиза и Наташа впервые появляются — первая на сцену, вторая на страницы романа — по возвращении из церкви (Луиза) и перед уходом в церковь

(Наташа), их не сближает. Луиза, хоть она и повторяет вслед за Фердинандом его вольнолюбивые тирады, религиозна в церковном понимании этого слова: клятва, произнесенная ею перед распятием, для нее священна, прекращает всякое своеволие ума и сердца, заставляет ее молчать, хотя одно только слово, сказанное ею в нарушение клятвы, избавило бы ее от презрения и ненависти Фердинанда, превратило бы его из ревнивого ненавистника в любящего, могучего союзника ее счастья. Правда, она боится и за своих родителей, которым грозит расправа в случае нарушенного обета молчания; в своей забитости она не допускает счастливого исхода и при заступничестве вольного, способного постоять за себя молодого дворянина, к тому же знающего средство, которым он может подорвать высокое положение своего отца, президента фон Вальтера, преступным обманом, подложными письмами некогда устранившего своего предместника. Напротив, Наташа, хоть она и побыла в церкви, все же идет на то, что учение церкви и святоотческие наставления осуждают как «блуд» и «грех»: она решается сойтись с Алешей без твердой даже надежды, что их связь завершится законным «христианским браком». Иначе говоря, она — то, что Добролюбов обозначил в своей статье словом «порядочная девушка», то есть девушка «передовых воззрений». Она по-другому, по-серьезному, не менее беспредрассудочна, чем Алеша, с его легкомысленной «беспредрассудочностью» избалованного (хотя и «поприжатого» невыдачей «карманных денег») барчонка, или князь Петр Александрович, его отец, с его беспредрассудочным «эгоизмом, доходящим до зверства», как выразится позднее Достоевский (в «Братьях Карамазовых»). Что же касается воззрений, то они, Наташа и Алеша, пожалуй, в большем согласии, нежели любящие из «Коварства и любви»,— как тому и быть должно в эпоху назревающей эмансипации и радикальных взглядов шестидесятников, оказывавших влияние и на молодых людей из «высшего круга», всех этих Левинек и Боринек и даже сынка князя Валковского.

Но она — *униженная* дочь униженных (князем Валковским) родителей, оскорбленных ею, ее своевольным поступком: стать не женою даже, а любовницей сына их врага и обидчика. Не только требовательная любовь этой гордой и властной женщины давит и докучает молодому князьку; до него просто не доходит, как тесно переплетены в Наташе ее огорчения сердца (не до конца разделенное чувство) с гнетущим, надрывным страданием одной из «униженных».

«Вот спроси Ивана Петровича, теперь уж он здесь и под-

твердит тебе, что Наташа ревнива и хоть очень любит меня, но в любви ее много эгоизма, потому что она ничем не хочет для меня пожертвовать». Он говорит это Кате, словами, как он и сам потом сознается, подсказанными ему отцом. «Что ты это, Алеша?— чуть не вскрикнула Катя...— И не стыдно, не стыдно это тебе?..» — «Да что же стыдно-то?» и т. д. и т. д. «— Неблагодарный! Да что, ему никогда ничего не стыдно!» — проговорила Катя, махнув на него рукой, как будто на совершенно потерянного человека. «Да что вы в самом деле! — продолжал Алеша жалобным голосом...— Вы думаете, я не люблю Наташу. Я не к тому сказал, что она эгоистка; она меня уж слишком любит, так что уж из меры выходит, а от этого и мне и ей тяжело». Это — непонимание, глубокое, затянувшееся. И это — уже наступившая *нелюбовь* (в одно слово написанная). А если есть что на свете более глубокое, чем бездна любви, то именно *бездна нелюбви*, с ее возрастающим холодом — несмотря на малодушные слезы. Что ее, нелюбовь Алеши, углубили и социальные различия, несомненно. Катя, даже Александрина, одна француженка,— «очаровательная женщина» (с которой он «изменяет» им обеим: Кате и Наташе) ему ближе.

В «Коварстве и любви» сталкиваются и отталкиваются друг от друга во вражде, не знающей примирения, два мира: *феодальный*, придворно-дворянский, и *мещанство*, еще так крепко спаянное в XVIII веке — судьбою и традициями — с широкими народными массами. Но до словесных боев там вражда не доходит — разве что сын, юноша новых, просвещенных воззрений, высказывает горькие истины своему отцу, или две женщины-соперницы доводят свой словесный поединок до внезапной откровенности, или убитый разлукою с сыновьями старый слуга, «весь дрожа», выдает то, что герцог так долго скрывал от своей фаворитки: «Леди. Послушай, сколько же герцог заплатил за эти камни? Камердинер *(мрачно)*. Они не стоили ему ни гроша!.. Вчера семь тысяч сынов нашей родины отправлены в Америку,— вот они и платят за всё.. Там было и двое моих сыновей»

Но, как правило, в те, еще вполне «патриархальные» времена власть имущие повелевали и угнетали, а простые люди смирялись, покорствовали, держали язык за зубами; и даже музыкант Миллер, человек прямой и несдержанный, желая защитить свою дочь от оскорблений президента, «то скрипя зубами от бешенства, то стуча ими от страха», обращается к нему с речью, в которой человеческая гордость переплетается с трусливым пресмыкательством: «Вершите, как хотите, дела

государства, а здесь я хозяин... Это только мое мнение, ваше превосходительство... не прогневайтесь».

Конечно, и в «дискуссионный» 1860 год большинство русского народа еще лишь «скрипело зубами от бешенства и стучало ими от страха». Но действующие лица романа Достоевского подобраны из тех сословий и промежуточных слоев общества, которые преимущественно тогда и вели дискуссии у нас на Руси. Старая, дореформенная Россия в романе представлена во всем своем злодейском безобразии в лице князя Валковского, крепостника и вместе дельца уже новой, капиталистической складки. Это барин «без страха и упреков совести». При встречах и объяснениях с Натальей Николаевной князь отнюдь не раскрывает своих карт, ведет себя с «великодушной сдержанностью». Зато в «дружеской беседе» с Иваном Петровичем он уже вполне «заголяется и обнажается». Он высказал ему всё, даже ясно намекнул на истинный смысл своего «согласия» на брак с Наташей, даже предлагает ему «разумное сотрудничество». «Вежливая дерзость» аристократа здесь обернулась грубой наглостью, ни перед чем не останавливавшеюся циничной откровенностью: «...между прочим, я хотел объяснить вам, что у меня именно есть черта в характере, которую вы еще не знали,— это ненависть ко всем этим пошлым, ничего не стоящим наивностям и пасторалям, и одно из самых пикантных для меня наслаждений всегда было прикинуться сначала самому на этот лад... обласкать, ободрить какого-нибудь вечно юного Шиллера, и потом вдруг, сразу огорошить его; вдруг поднять перед ним маску и из восторженного лица сделать ему гримасу, показать ему язык, именно в ту минуту, когда он менее всего ожидает этого сюрприза. Что? Вы этого не понимаете, вам это кажется гадким, нелепым, неблагородным... так ли? — Разумеется так.— Вы откровенны. Ну, да что же делать».

Ему доставляет особое, почти сладострастное удовольствие рассказать, как он однажды засек «мужичка», мужа одной приглянувшейся ему «пастушки». «Умер он у меня в больнице... великолепно устроенной: чистота, полы паркетные. Я, впрочем, ее давно уж уничтожил... Вам отвратительно слушать?.. Ну, ну, успокойтесь! Все это прошло. Это я сделал, когда... хотел быть благодетелем человечества... в такую тогда колею попал. Тогда и сек. Теперь не высеку, теперь надо гримасничать; теперь мы все гримасничаем,— такое время пришло...»

Разговор князя с Иваном Петровичем — не философский разговор. Здесь не сталкиваются, не опровергают друг друга

две «системы мышления», две «односторонние великие идеи» — как в «Братьях Карамазовых», в «Преступлении и наказании», в «Бесах», как в «Разбойниках» Шиллера, о которых умная жеманница, немецкая романистка госпожа фон Ларош, к театру молодого Шиллера отнюдь не благоволившая, говорила — в своих талантливых «Письмах из Мангейма»,— что здесь лишь «чудовищные идеи» вносят единство в противоречия действия («Я чувствую себя зрительницей титаномахии идей, и от этого мне даже как-то жутко»). «Философские романы» Достоевского были написаны позднее. Ко времени написания «Униженных и оскорбленных» еще не сложились его новые взгляды, еще Достоевский даже не автор ни «Зимних заметок о летних впечатлениях», ни «Записок из подполья». Все это еще только *будет*.

В 1860 году, в год наивысшего подъема волны революционных настроений и обострившейся, почти открытой — благодаря поблажкам растерявшегося правительства — идеологической борьбы, Достоевский, как то отмечалось и Герценом, еще примыкал (при всей его новой «умеренности») к лагерю русской передовой мысли и мог бы еще сказать, подобно Мелузову (из «Талантов и поклонников» А. Н. Островского): «Дуэль? Зачем? У нас с вами и так дуэль, постоянный поединок, непрерывная борьба. Я просвещаю, а вы развращаете». Нет, тогда он еще не якшался с развратителями русского народа.

5

В позднейших своих произведениях Достоевский уже не прибегал к сюжетным схемам Шиллера (хотя, как мы увидим при разборе «Карамазовых», и подумывал об этом). Тем щедрее он вводит в круг своих творческих замыслов кардинальные идеи и мотивы немецкого поэта. «Духовный фермент Шиллер» воздействовал на художественное творчество и мышление великого русского романиста отнюдь не всегда и далеко не с одинаковой силой. (Именно «фермент» — я настаиваю на этом термине: он шире всяких соображений о прямых влияниях одного писателя на другого.)

В «Униженных и оскорбленных», как мы могли убедиться, этот «фермент» проник в самую ткань романа, отчасти определив его сюжетную основу. А. С. Долинин, утверждающий, будто бы сюжет «Униженных и оскорбленных» взят автором «непосредственно из жизни», а именно из его злосчастных отношений с Марией Дмитриевной Исаевой, урожденной

Констант, едва ли правомерно пользуется термином *сюжет*. Как раз из сличения *личной драмы* Достоевского (знакомой нам по его письмам и по во многом предвзятому дневнику его жены Анны Григорьевны) с *художественной трактовкой* этой «личной драмы» в рамках романа всего очевиднее убеждаешься в *позднейшем* привнесении шиллеровской сюжетной схемы в трагический сгусток *первичных* переживаний писателя.

Что мы знаем об отношениях Федора Михайловича с его невестой, а позднее женой Марией Дмитриевной Достоевской?

Только то, что он болезненно полюбил ее в Семипалатинске, когда она была еще замужем за А. И. Исаевым (одним из тех слабовольных с благородной амбицией «пьяненьких», послужившим моделью и прототипом для чиновника Мармеладова, капитана Снегирева и ряда других образов того же порядка), а он, Достоевский, еще служил рядовым в Сибирском линейном № 7 батальоне. Но вот обе эти преграды на пути к их законному союзу отпали: А. И. Исаев умер в августе 1855 года в Кузнецке (куда он переехал с женой и сыном, получив долгожданное место), Достоевский же в октябре 1856 года был произведен в первый офицерский чин с восстановлением в правах потомственного дворянства.

Брак мог бы теперь состояться.

Но Мария Дмитриевна колебалась. При всей ее привязанности к Достоевскому, она безрассудно полюбила другого — учителя уездной школы с мизернейшим заработком, Н. Б. Вергунова, смазливого молодого человека двадцати четырех лет (тогда как ей было уже двадцать девять).

Глубоко удрученный крушением своих лучших надежд, Достоевский бескорыстно хлопочет о новом месте Вергунову со значительным повышением оклада. «*Она* не должна страдать. Если уж выйдет за него, то пусть хоть бы деньги были»,— пишет он семипалатинскому другу, барону Врангелю, ибо любит «ее счастье больше собственного». «С ним (Вергуновым) я сошелся: он плакал у меня, но он только и умеет плакать!»

Это, конечно, очень напоминает ситуацию соперников в «Униженных и оскорбленных». Но подобные психологические положения, сообщая сугубо личный колорит «материи» романа, еще не составляют его *сюжета,* точно определяющего место той или иной психологической ситуации в целостной композиции. Этой *синтезирующей функции* сюжета, гарантирующей смысл и вес всего идейно-художественного замысла, А. С. Долинин, как видно, не принял в соображение...

Почти целых два года Мария Дмитриевна пребывала в мучительной нерешительности, держа Достоевского в постоянном страхе, что она выйдет за его недостойного соперника. В начале 1857 года Достоевские наконец повенчались. Брак их был несчастлив. Не отрицая ни ума, ни известной образованности, ни даже иных благородных порывов М. Д. Достоевской, следует все же признать, что именно она, не сумевшая оценить своего гениального мужа, подорвала основы их семейной жизни. Тяжелые сцены, происходившие между супругами, во время которых вспыльчивая женщина обзывала Достоевского «каторжником, подлецом и колодником», едва ли сочинены Анной Григорьевной[1]. Начиная с 1859 года и до самой смерти Мария Дмитриевна была только предметом забот Достоевского, его попечений о ее вконец подорванном здоровье: в 1864 году она умерла от чахотки, глубоко несчастным и одиноким человеком.

Не подлежит сомнению, что автор «Униженных и оскорбленных» сообщил героине романа, Наташе, некоторые черты своей первой супруги: ее повышенную впечатлительность, ее прямоту и безрассудную женскую страстность, ее склонность к великодушным порывам и вместе с тем к крайней несправедливости, в которой она тут же искренне винится и кается. Но все это, всецело относясь к автобиографическому компоненту романа, никак не определяет сюжетной его основы.

Столкновение между «двумя мирами»: униженными и оскорбленными и теми, кто их унижает и оскорбляет, постоянная дуэль между «рыцарем без страха и упреков совести» князем Валковским и Ваней (Иваном Петровичем), «адвокатом угнетенного человечества», иначе: между имущими (и власть имущими) и несправедливо, бесчеловечно и беззаконно обездоленными,— все эти кардинальные мотивы, составляющие идейную суть и социальное зерно романа, ни в какой мере не вытекали из печальной истории взаимоотношений автора «Униженных» и его невесты и первой жены. Они вошли в повествовательную ткань романа вместе с сознательно привнесенным в него сюжетом, и мы знаем, откуда он был заим-

---

[1] Тому противоречит уже самый контекст дневника 1869 года, где об этом говорится: «...Федя вздумал сказать мне, что я вчера была неделикатна... Разве я когда-нибудь упрекала его в том, что он проиграл так много денег,— совсем нет, я сама утешала его и говорила, что это все пустяки... Вот она, благодарность за то, что я не ругаюсь! Право, не стоит сдерживаться! Ведь вот Мария Дмитриевна ругала его каторжником, подлецом и колодником, и ей все это сходило с рук».

ствован вкупе с характерными для Шиллера острыми театрально-драматическими эффектами, к которым, как сказано, Достоевский не переставал прибегать и в позднейших своих романах...

В отличие от «Униженных и оскорбленных», писавшихся почти одновременно с «Записками из Мертвого дома», в последних «духовный фермент Шиллер», напротив, совсем отсутствует, как нет в них и вообще каких-либо «бумажных страстей» и литературных реминисценций. Всего этого *материя* «Записок из Мертвого дома» не потребовала. Там скупые и точные биографии каторжников слагаются в обобщенный образ народа, народа униженного, замученного, изуродованного административно-государственной и помещичьей «опекой» и вот теперь погибавшего здесь, на каторге, «ненормально, незаконно, безвозвратно», и все же храня в тайниках души своей — вопреки бесчеловечной острожной действительности — «неистощимое никакими муками сознание своего человеческого права на жизнь и счастье». «А кто виноват? То-то, кто виноват?» — вопрошает Достоевский.

Напрасно полагают иные исследователи, что этот вопрос, так сказать, «вопрос риторический»; то есть что сам-то Достоевский знал, как на него ответить, знал, кого признать истинным виновником народных бедствий. Не «осмиглазого» же плац-майора признать таковым или «до страсти любившего посечь» поручика Жеребятникова? Так, значит, царское правительство во всем виновато? Правительство, наделившее почти неограниченной властью всех этих майоров и поручиков, помещиков, именитое купечество (владевшее рабами по помещичьим доверенностям), да и всё это «крапивное семя», чиновников и просто бойких канцеляристов (вроде «хорошенького мальчика» Заметова из «Преступления и наказания»)?

Так-то оно так... Но разве и за пределами вотчины русского самодержца мало обездоленных людей (например, в Англии, этой старейшей из конституционных европейских монархий, или в «недавней республике», во Франции Наполеона III)? Да и что такое «человек без миллиона», хотя бы и при республике?

«Человек без миллиона,— отвечает Достоевский,— есть не тот, *который* делает все что угодно (то есть «человек с миллионом», каковому «все дозволено» в пределах закона и отчасти уже и за его пределами.— *Н. В.)*, а тот, с *которым* делают все что угодно». Что же касается такого «частного случая» расправы с «человеком без миллиона», как так называемая

«пенитенциарная система», то она в Англии мало чем отличалась от той, что действовала в России Николая I. Крики истязуемых доносились не только из Омского, но и из Редингского острога. Оскар Уайльд, будучи сам заключенным «тюрьмы ее величества Рединг», слышал их еще в 1896 году, то есть спустя пятнадцать с лишним лет после смерти Достоевского. В первую минуту Уайльд даже подумал, что кто-то неумело режет у тюремной стены быка или корову, так страшен был этот крик или, скорее, рев наказуемого, давно больного, психически ненормального человека (невежественный врач принял его за симулянта). Впрочем, почти те же тюремные нравы процветают и в современной Англии, если верить одному из последних романов Кронина «Beyond this place»...

«А кто виноват? То-то, кто виноват?» На этот вопрос Достоевский и попытался ответить в своих «Зимних заметках о летних впечатлениях». Нетрудно, конечно, третировать эти «Заметки» и их автора с позиций марксизма-ленинизма. Но спрашивается, кому из русских писателей 60-х годов удалось «оккупировать» эти безупречно-научные высоты? Ни Щедрин, ни революционные демократы, ни даже Чернышевский ими так и не овладели...

Как бы то ни было, но более гениальных обличительных страниц, критикующих капиталистический миропорядок, чем «Зимние заметки о летних впечатлениях», мы не найдем во всей русской публицистике XIX века (включая Герцена); да если обратиться и к мировой политической литературе XIX века, то много ли и там сыщется такого, что могло бы идти в сравнение с «Зимними заметками» — по остроте наблюдений, по артистической точности обобщающих зарисовок, по блеску неистощимого сарказма?

Все, что сказано Достоевским о перетрусившем французском буржуа в эпоху империи Наполеона III, о его желании «съежиться, стушеваться», отмечено поистине гениальной меткостью. «Нет меня, нет совсем на свете; я спрятался, проходите, пожалуйста, мимо и не замечайте меня, сделайте вид, как будто вы меня не видите!..» Так не говорил буржуа еще в царствование короля французов «божею милостью и волею народа» Луи-Филиппа. Откуда бы такое смирение? В чем его суть и причина?

А зловещие политические выступления рабочих в 1848 году, n'est ce rien (разве это пустяк)? О, «буржуа очень не-

глуп». Хоть он в душе глубоко презирает «всех этих социалистов и коммунистов»; но пусть он их «презирает, а между тем все-таки боится». Нет, уж лучше «съежиться, стушеваться». А главное, не давать поводов для злословия. «Вот почему,— поясняет Достоевский,— заглавия романов, как, например, «Жена, муж и любовник», уже невозможны при теперешних обстоятельствах, потому что любовников нет и не может быть», хотя бы они и существовали, и даже очень. Но уж так «решено и подписано... Потребность добродетели в Париже неугасима». Париж, некогда революционный, забыл свою политическую латынь; его тянет теперь к порядку и чистоте нравов, он хотел бы преобразиться в какой-нибудь «безмятежнейший Гейдельберг» («в колоссальных размерах», конечно).

В 1848 году буржуа провозгласил свою республику, стал-таки наконец «всем», как предсказал ему Сийес, и вдруг сконфузился и начал всего бояться, именно потому, что «всего достиг» и что ему теперь уже не надо было, как прежде, «уверять весь свет, что он идеал», а надлежало лишь «спокойно и величаво позировать перед всем светом в виде последней красоты и всевозможных совершенств человеческих».

Но этой-то позы буржуа и не выдержал, увидев, что «он теперь один на земле» (так говаривал Тьерри), и... «сбрендил», «спрятался под императора Наполеона». Страх его, однако, не прошел, и в прочность обретенного им благоденствия под «орлом» и «пчелами» Бонапартов он так и не уверовал, несмотря на всю «gloire militaire» (военную славу) своего сюзерена. Теперь он «смотрит и чуть не говорит: «Вот поторгую сегодня еще маленько в лавочке, да, бог даст, завтра опять поторгую, может и послезавтра, если будет великая милость господня... Ну, а там, а там только бы вот поскорее накопить хоть крошечку, и — après moi le déluge («после меня хоть потоп»)! А чтобы этот потоп не опередил даты его благочестивой кончины, он готов расходовать огромные деньги на содержание армии наемных шпионов и сверх того щедро платить лакейской преданностью императору Наполеону III, своему благодетелю и спасителю, да и сам... посильно участвовать в шпионаже. «О, мсьё, это необ-ходимо!» — говорили хозяин и хозяйка гостиницы, в которой остановился автор «Зимних заметок», приступив к регистрации его «опознавательных примет». И по тому, как выразительно ими скандировалось слово *необходимо*, было видно, что все эти полицейские предписания находились в полном согласии с «соб-

ственными, личными убеждениями» этих, впрочем, «пречестных и прелюбезных супругов».

Да простит мне читатель столь куцый пересказ (правда, не только моими, но и авторскими словами) знаменитого «Опыта о буржуа», занимающего центральное место в «Зимних заметках о летних впечатлениях». В них полностью выявилась одна из драгоценнейших черт писательского дарования Достоевского: его умение быть глашатаем человеческой души, души его героев, в данном случае души французского буржуа,— вплоть до иронического сочувствия ему, даже как будто и одобрения иных его порывов, как-то: его настоятельной потребности «se rouler dans l'herbe» («поваляться в траве») или — еще в большей степени! — «voir la mer» («увидеть море») хоть раз в своей жизни на отложенные денежки. Пусть он только негоциант, да и торгует не всегда даже честно, но он все же мнит себя наследником великого Жан-Жака и уже потому — «l'homme de la nature et de la vérité» («естественным человеком и правдолюбцем»). Конечно, все это лишь риторика, красноречие, утратившие всякий смысл словесные рудименты достославной эпохи Просвещения; но он держится за них крепко и, проведши несколько дней в Бресте или в Булони, «рассказывает напыщенно и с восторгом о своих впечатлениях жене, родне, приятелям и сладко вспоминает всю жизнь о том, что он «видел море». И обо всем этом поведано нам Достоевским, так сказать, «изнутри», как будто сам буржуа изливает перед нами свою душу устами русского романиста. Такой «объективности» изложения редко достигали и величайшие реалисты XIX века...

Нет, без трактата о красноречии «Опыт о буржуа» был бы неполным... Давно отрекшийся от былой своей революционной ретивости, французский буржуа вместе с тем сохранил трогательную приверженность к политическому красноречию старомодно-либеральной закваски. Лозунг «liberté, égalité, fraternité» ему, видимо, был тогда еще нужен в его словесном обиходе. И суровый император уважил сентиментальную причуду своих верноподданных. Он, конечно, мог бы и не допустить в Законодательный корпус «демократической оппозиции» (на то имелись верные средства вплоть до неправильного подсчета голосов); но это и ему показалось неловким. Полное отсутствие «независимых» могло бы огорчить любителей красноречия. А посему Наполеон III, призвав к себе в Тюильри министра внутренних дел, приказал ему, чтобы впредь среди 221 члена Законодательного корпуса было «немножко и независимых, даже и республиканцев», если, конечно, они припе-

сут присягу своему государю. «Человек пять, ваше величество?» — попытался уяснить себе «высочайшую волю» министр. «Cinq? Ça va!» («Пять? Идет!») — согласился с ним император. Но в парламент прошло целых *шесть* депутатов-республиканцев — во главе с генералом Кавеньяком (буржуазным республиканцем), в кровавые июньские дни 1848 года нещадно расстрелявшим мятежных рабочих, которым вздумалось противопоставить риторической буржуазной «свободе» свои реальные классовые требования. После смерти Кавеньяка (спустя две недели после выборов) остатние пять депутатов-республиканцев и составили знаменитую «группу пяти» (les cinq), чтобы время от времени услаждать любителей революционной фразы вполне беспоследственными, но зажигательнейшими парламентскими речами...

Достоевский несколько погрешил против исторической правды-истины, утверждая, будто бы депутатов-республиканцев всегда «шесть было, шесть есть и шесть только и останется». Если в летние месяцы 1863 года их было всего *пять*, то к концу того же года, после новых выборов, их оказалось уже *двадцать* (из 265 возможных), что было уже далеко не совсем «Ça va!», тем более если принять во внимание атмосферу бесстыднейшего давления на избирателей со стороны правительства и всевозможные подтасовки.

Прав был Достоевский в другом — в том, что (до 1863 года, по крайней мере) речи депутатов-республиканцев отличались редкостным пустозвонством. Взять хотя бы выступление Эмиля Оливье, будущего премьер-министра Наполеона III, стяжавшего себе печальное бессмертие словами, сказанными им накануне франко-прусской войны 1870 года: «Я с *легким сердцем* беру на себя ответственность за эту войну». Призывая императора даровать французской нации «гарантии свободы», Оливье умолял императорское правительство (которое еще так недавно называлось республиканцами не иначе как «бандою Луи-Наполеона») «любить свободу, не такую-то и такую-то определенную свободу, не экономическую свободу, даже не гражданскую свободу, но свободу без эпитета, свободу, которая есть источник добра и зла, но которая в себе самой содержит противоядие против зол, ею же порождаемых». Жаль, что Достоевский не привел этих слов республиканца-ренегата в качестве «последней красоты и всевозможных совершенств человеческих»! Они бы достойно пополнили его «Опыт о буржуа»!

Достоевский предпочел отозваться обо всем этом оппози-

ционном краснобайстве в форме обобщенно-сатирической как о блистательном «сочинении на заданную тему: «Восход солнца», которое время от времени и без существенных изменений зачитывалось «для увеселения публики» шестью депутатами-республиканцами, а в особо торжественных случаях и «либеральным высочеством» (как его называли в парижских салонах), принцем Наполеоном. Всё, конечно, под зорким присмотром «гувернера сих милых и благонравных детей», то есть герцога Морни, назначенного императорской властью президентом Законодательного корпуса (в круг его обширных полномочий входили также и цензорские обязанности — редактирование парламентских речей перед их публикацией во французской печати). Что же касается «либерального высочества», кузена императора принца Наполеона, то именно он, несмотря на весь свой показной радикализм, публично заявил, что, если легитимисты или республиканцы только посмеют высадиться во Франции, «они тут же, без лишних словопрений, будут расстреляны верными воинами его величества императора французов». Такова тыльная сторона либеральной риторики Пьера-Наполеона. Впрочем, не меньшим двурушничеством отличалась и политическая деятельность того же Эмиля Оливье, преподавшего своему «гувернеру», герцогу Морни, такой «истинно-республиканский» совет или политическое наставление: «Дайте им (то есть «демократической оппозиции».— *Н. В.*) всё, что они требуют, и даже больше,— они никогда не будут вам признательны. Они воспользуются новыми льготами только затем, чтобы еще яростнее с вами бороться... Но, в свою очередь, вы в *самой свободе* почерпнете ту силу отпора, которую вам никогда не дадут ваши диктаторские законы». Об этой закулисной игре мог разве только догадываться автор «Зимних заметок»...

Разница между Парижем и Лондоном (где тогда же побывал Достоевский) — в большей уверенности, а потому и в (весьма отличной от продувного французского политиканства) откровенности английского капиталистического Вавилона. О, этот город отнюдь не страшился кричащих противоречий и бьющих в глаза имущественных контрастов! Нищеты он не прятал и ничем не маскировал. Колорит гениально очерченной социальной панорамы Лондона сгущается до угрюмого, как копоть, угарного мрака в сцепе субботнего разгула — «шабаша белых негров» капитализма, этой многомиллионной армии наемных рабочих, с их женами и детьми проедавших и пропивавших в наступивший week-end свой недельный заработок по мясным и тавернам, свой труд и пот, свое проклятое

иго. Здесь всё было «пьяно, но без веселья, а мрачно, тяжело, и всё как-то странно молчаливо».

Именно тут, в этом чудовищно разбухшем и раздавшемся Вавилоне, так прочно устоявшемся и «одеревеневшем» в своей неугомонной деловитости, Достоевского неотступно осаждали тревожные мысли: «При такой колоссальности... такой гордости духа», владычествующего в этом городе, говорит он, «при такой торжественной оконченности созданий этого духа, замирает нередко и голодная душа, смиряется, подчиняется, ищет спасения в джине и разврате и начинает веровать, что так всему и следует быть». Джином в Лондоне торговали повсюду, и тысячами толпились по улицам ночного Гай-Маркета публичные женщины: старухи, «красавицы, перед которыми останавливаешься в изумлении», матери, продающие своих малолетних дочерей...

Прав, конечно, В. В. Ермилов, поспешая напомнить советскому читателю — для поднятия оптимистического тонуса, надо думать,— что «английский (как и французский.— *Н. В.*) рабочий класс показал уже и к тому времени немало примеров самоотверженной борьбы против Ваала». Но разве тот же Карл Маркс, сказавший о французских рабочих-социалистах те прекрасные слова, которые приводятся В. В. Ермиловым: «...человеческое братство в их устах не фраза, а истина, и с их загрубелых от труда лиц на нас сияет человеческое благородство» [1] — не говорил и совсем другого? А именно: о доведении «королями промышленности» машин до величайшей, почти человеческой, разумности при одновременном низведении рабочих до бездушной безотказности машины. Конечно, «буржуазный период истории», как разъясняет Маркс, был «призван создать материальный базис нового мира», реальные предпосылки для социалистического раскрепощения человечества. Но этот бесспорный, наукою установленный факт, разве он, как мы могли убедиться на основании последующего, почти столетнего, исторического опыта Западной Европы, противоречит тому, что «парии общества», говоря словами Достоевского, будут «долго еще... взывать ко престолу всевышнего: «доколе, господи!»

В субботнем разгуле «белых негров» капитализма Достоевский с мучительной зоркостью усмотрел «последнюю, отчаянную попытку» всех «прогнанных... с пира людского»: сбиться в свою кучу, в свою массу и *отделиться от всего* (курсив мой.— *Н. В.*), хотя бы даже от образа человеческого, только

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 136.

бы... не быть вместе с нами» (то есть с сытыми, с предпочтенными), только бы не принять Ваала, владычества капиталистического мира, не согласиться с тем, что «все действительное разумно». Нет, здесь, на «шабаше белых негров», не было и тени смирения и доли покорного «приятия»; но, с другой стороны, и в самом бунте и протесте преобладающего большинства рабочего класса, безмерно превышающего численностью его отважный авангард, не наблюдалось ни целеустремленной боевой стратегии, ни продуманной тактики революционной борьбы. Вопреки своей навязчивой, ложной мысли о поголовной зараженности европейского общества, как угнетателей, так и угнетенных, духом буржуазности, хищным желанием: быть или стать преуспевающим собственником, автор «Зимних заметок» отнюдь не оспаривает того, что «голод и рабство... лучше всего подскажут отрицание и зародят скептицизм» (то есть непризнание существующего общественного уклада «своим идеалом»). Но, убеждаясь воочию в том, как горд, как «до слепоты» уверен в себе и в своей победе дух капитализма, дух нового Вавилона, Достоевский с содроганием сознает, сколь непомерно много еще потребуется от человечества и отдельного человека «духовного отпора и отрицания, чтоб не поддаться, не подчиниться впечатлению (от этой «колоссальной декорации».— *Н. В.*), не поклониться факту и не обоготворить Ваала».

Мы, люди XX века, уже не вправе по старинке, без широкого учета новейшего исторического опыта, холодно теоретизировать о «правде оптимизма» и «неправде исторического пессимизма». Конечно же мы (особенно мы, советские люди) нерушимо верим в победоносную силу коммунистических идей — ей порукою наша отважная и самоотверженная борьба за построение коммунизма; и в этом смысле мы не можем не осуждать неверия в торжество человеческого разума, каковое овладело мышлением Достоевского. Но, будучи его обвинителями, мы, подобно прокурору в «Братьях Карамазовых», никому не уступим и защиты великого писателя. Мы обвинители, мы же и защитники.

Конечно, Достоевский не увидел *всей* правды, бродя по стогнам нового Вавилона; может быть, и *не хотел* всю ее увидеть. Но будем помнить и о том, что он присутствовал при завязке упорной и коварной борьбы угнетателей за душу рабочего, за внедрение в него эгоистической буржуазной морали: «Гори хоть весь свет огнем, было бы мне хорошо». Эта борьба за душу простого человека (вернее, за *растление* его души) как раз завязалась в царствование королевы Виктории с его

грандиозным размахом колониальной политики. Этот политический размах и вселял такую уверенность в сознание правящих классов Великобритании. Захват все новых и новых земель для размещения избытка трудящихся и стремительно участившиеся приобретения все новых обширнейших областей для сбыта товаров, бесчисленных изделий английской промышленности позволяли империалистическим политикам твердо рассчитывать на то, что им удастся подкупить английский пролетариат (в первую очередь так называемую «рабочую аристократию», а там и более компактные массы рабочих) колониальными сверхприбылями, то есть реально, чувствительным повышением их заработной платы. Именно в этом видели британские правящие классы надежный залог *разрешения социальной проблемы*, возможность «спасти сорок миллионов жителей Соединенного Королевства от убийственной гражданской войны», как позднее выразится английский финансовый король Сесиль Родс. Во всем этом не мог, конечно, разобраться даже сверхзоркий сторонний наблюдатель, но *дух* столь твердой, нигде в других европейских государствах не бытовавшей *уверенности* им был уловлен — инстинктом писателя и страстного человеколюбца. И в этом он нисколько не ошибался.

Совершенно справедливо расценивал Достоевский и мещанский характер агитационной литературы французских социалистов, уже носившей на себе печать реформистского мелкотравчатого экономизма, вялых рассуждений о «выгоде» социалистической экономики. Вся эта «нищета философии» по-своему честнейшего Луи Блана и его единомышленников меньше всего могла сплотить «париев общества» в боевое братство, готовое на бескорыстное, революционное социальное *правдоискательство*, ибо по-мещански, по-буржуазному апеллировала все к тем же эгоистическим, обособленно-личным инстинктам. «Конечно, есть великая приманка жить хоть не на братском, а чисто на разумном основании»,— соглашается Достоевский. Но коль скоро лишь на «разумном», то: «хоть и возможен социализм, но только не во Франции». Так как без преодоления эгоистической мещанской морали, без самоотверженно-бескорыстной борьбы не построить социализма. Достоевский показал бы себя бесспорно лучшим пророком, если бы назвал в этой связи не Францию, а Англию. Ведь анналы истории французского народа как-никак отмечены эпизодом всемирного значения, Парижской коммуной, героической борьбой коммунаров... Автор «Зимних заметок» прав, конечно, полагая, что братство во имя справедливого социального пере-

устройства мира должно войти «в кровь и плоть» человечества, «чтоб стать действительностью», как прав он и в том, что это должно *«само собой сделаться, чтоб оно было в натуре,* бессознательно в природе всего племени».

Роковая ошибка рассуждений Достоевского прежде всего заключается в том, что такое перерождение человеческого сознания, по его убеждению, должно совершиться «сначала», то есть *до того,* как человечество, а именно его пролетариат, приступит к борьбе, ему «подсказанной» (как он же сам так правильно это говорит) осознанием «париями общества» всей нестерпимости и унизительности «голода и рабства», выпавших на их долю. В этом-то «духовном отпоре» и отрицании существующего, а также в позднейшей самоотверженной, длительной борьбе за построение справедливого общества, коммунизма, только и может сложиться (в долгом, порою мучительном процессе) истинное, уже вошедшее «в кровь и плоть» чувство нерушимого братства. *Вне* неослабной борьбы за справедливый общественный уклад, то есть при первой только решающей вспышке восстания и при всего лишь «физическом» крушении «прогнившего здания старого мира», «щедрый миг», говоря словами великого Шиллера, всегда встретится с «неподготовленным поколением». Да и может ли быть иначе? Здесь (я говорю об обретении чувства истинного братства) в силах помочь только время; но никогда — не время, проведенное в *бездействии* или в одном лишь абстрактном моральном самосовершенствовании — в «эстетическом воспитании» (воспитании чувств), как выражались, опираясь на шиллеровский термин, в давно отошедшую эпоху немецкого классического гуманизма. А ведь именно об этом, об опережении *политического* социализма социалистическим *сознанием,* идеей «всемирного братства», по существу, и говорит Достоевский.

Но еще более несостоятелен конечный вывод Достоевского из его же собственных, столь зорких и глубоких, наблюдений. Здесь вступает в пагубную силу давно износившаяся *доктрина:* традиционное славянофильское противопоставление Востока Западу.

Нельзя, однако, не отметить, что и в это ложное противопоставление Достоевский вложил свое особое толкование, весьма отличное от принятого у ранних славянофилов. Запад для Достоевского, в противоположность славянофилам, не просто синоним политической неустойчивости, чреватой революционным разрушением многовековой «христианской культуры», как и Восток — далеко не только «патриархальное смиренномудрие». Достоевский, по сути, рассматривает западноевро-

пейскую и восточную, то есть, собственно, *русскую*, действительность под углом своей «заветнейшей мечты» (Салтыков-Щедрин) о построении «рая на земле», о справедливом миропорядке, когда люди стали бы «работать друг для друга, и каждый отдавал бы всем свое и тем одним был бы счастлив». Под этим-то углом он и расценивает «потенциал» Запада и Востока — в смысле способности того и другого мира к осуществлению социальной правды. Вопрос им, по сути, ставится так: который из этих двух миров более способен к бескорыстному, «всесветному единению», к «духовному братству»? Его «летние наблюдения» (далеко не непредвзятые, как мы знаем) внятно подсказывали ему ответ, что на Западе, «сплошь зараженном», несмотря на всю его неумиротворенность, духом собственничества, расчетливо-эгоистической буржуазной моралью [1], истинное *братское единение* невозможно или по меньшей мере отсрочено на необозримое время. Что касается Востока, то есть опять-таки России, то Достоевскому, напротив, представлялось, что именно русская земля является той исторической почвой, где в предвидимые сроки искомое братство может и должно осуществиться...

Если бы Достоевский ограничился этим прогнозом, мы могли бы с ним только согласиться. История, как известно, вполне оправдала его предсказание — вопреки его ложной теории о «сплошной буржуазности» европейского общества (острая классовая борьба, конечно, продолжалась и продолжается и теперь на Западе), но вместе с тем и в силу чутко уловленной Достоевским успешной борьбы западной буржуазии «за душу простого человека», борьбы, в которой правящие классы Запада обнаружили поразительную изворотливость.

В «Зимних заметках о летних впечатлениях» автор, как мы знаем, еще не развивает своей теории «русского социализма» [2]. Ничего не говорится в них и о мессианской роли самодержавия. Как известно, Достоевский «окончательно стал — для России — совершенным монархистом» только в 1867—1868 годах. Именно в эти годы он заставил себя слепо уверовать, что и «настоящее России великолепно» и что «нечего обращать внимания на разные частные случаи; было бы целое и толчок и цель у этого целого, а все остальное и невозможно иначе при таком огромном перерождении, как при нынешнем

---

[1] Таков его приговор, восходящий, как мною было уже отмечено, к реакционной исторической концепции Тьерри (его мысли о «совпадении бытия третьего сословия с бытием нации»).

[2] Этот термин, еще раз напоминаю читателю, заимствован Достоевским у Герцена и своеобразно им интерпретирован.

великом Государе». Для народа любовь к царю — это-де «таинство, священство, миропомазание» и так далее, все в том же выспреннем стиле. В эти кульминационные годы (для его монархических убеждений) Достоевский смотрел на «преобразования в начале царствования», «освящающие,— как он полагал,— все прошлое и будущее России», едва ли не с большей даже надеждой, чем в 1863 году, столь близком еще к осуществленному Александром II «освобождению крестьян от крепостной зависимости» (манифестом от 18 февраля 1861 года, который, кстати сказать, сгоряча приветствовал и Герцен в своем первом отклике-статье «Ты победил, галилеянин!»). Но радужные иллюзии, связанные с законодательной деятельностью царского правительства, несомненно, владели сознанием писателя уже и ко времени его летнего путешествия 1863 года, и вера в то, что «через русскую мысль», плотно спаянную с идеями русского самодержавия и русского православия, готовится всему миру великое обновление — не через насильственный социальный переворот, а в силу христианского «любовного, а не завоевательного начала», будто бы представляемого русским государством,— эти иллюзии в ту эпоху духовной биографии Достоевского в основном уже сложились.

Повторяю, обо всем этом Достоевский еще не пишет в «Зимних заметках». Но в них уже содержатся довольно ясные намеки на его новое политическое и религиозно-философское credo. Со всею решительностью отмежевывается Достоевский в своих «Заметках» от чуждого его исторической концепции славянофильского понимания духа исторической своеобычности русского народа и русской государственности как духа исконно патриархального.

С саркастической сатиры на русскую «патриархальность», на ненавистную народу барскую опеку над ним, собственно, и начинаются «Зимние заметки». В этой сатире с язвительной отчетливостью даны портреты ряда поколений помещиков, властвовавших над русским крестьянством, своими бесправными рабами,— русских бар, кичащихся со времен Петра «благородной» европейской своей просвещенностью, поначалу до наивности жалкой, во многих случаях и впрямь сводившейся к усвоению игриво-занимательных анекдотов: об остроумии кавалера де Конбазона или о светской находчивости кавалера де Рогана, им проявленной на одном из levées принца де Конде (что ж, раз всему просвещенному миру доподлинно «известно, что у кавалера де Рогана весьма дурно изо рту пахло», так пусть же и мне, новоявленному европейцу, это будет известно). В XIX веке наши народные «опекуны», в иных,

исключительных впрочем, случаях, и вправду нахватались кое-каких либеральнейших вершков европейской культуры, вполне пригодных для просвещенных дискуссий в петербургских и московских салонах и редакциях, но никак не в домашнем помещичьем обиходе. Правда, «европейское просвещение» брало-таки свое, и на закате крепостного права уже редкий «владелец человеческих душ» позволял себе патриархально самоличную кулачную расправу: народ «воспитывали» его бургомистры, кучера-фавориты и участковые «секуторы». И толстовский Николенька Иртеньев с брезгливой жалостью смотрел на спину «вернувшегося со съезжей» буфетчика Василия, в каждом изгибе ее силою воображения примечая несомненные признаки постигшего его позорного наказания. Все это, по саркастическому замечанию Достоевского, отчасти отдавало «замечательной фразой» фонвизинской Софьи, «представительницы гуманно-европейского развития»: «Пожалуйте, сударыня,— говорит она бригадирше,— перестаньте рассказывать о том, что возмущает человечество!», на что та ей отвечает такой «удивительной репарти (сиречь отповедью)»: «Вот, матушка, ты и *слушать* об этом не хочешь, каково ж было *терпеть?..»* «Таким-то образом и сбрендила благовоспитанная Софья с своей оранжерейной чувствительностью перед простой бабой»,— заключает Достоевский, а ведь Фонвизин «ее не только круглой дурой, даже и дурной женщиной сделал... и нет ничего у него метче, гуманнее и... нечаяннее» (этих двух встречных реплик).

Словом, Достоевский, казалось бы, начисто опорочил столь любезный ранним славянофилам «устойчивый патриархальный уклад» русской жизни (во всех его разновидностях, варварских и «просвещенных»). Ан нет! Роковым образом он все-таки удержал в системе своих воззрений понятие «патриархальности», поднятое на щит славянофилами, хотя и ограничил его сферу. А именно — одною лишь «взаимной любовью монарха к народу и народа к монарху». Ибо ждал (вернее, с фанатической предвзятостью *заставил себя* ждать) обновления России, а там и «всеобщего единения во имя Христово», всемирного «истинного братства» всего людского племени, только «от него, от великого Государя», только «через русскую мысль» (в своем истолковании этого термина). И таковому воззрению — предвзятому, ложному, вымученному — остался слепо верен до конца дней своих, несмотря на все свои позднейшие тяжкие сомнения и горькие разочарования.

«Протекло время с освобождения крестьян,— пишет Достоевский Л. В. Григорьеву в письме от 21 июля 1878 года,—

и что же: Безобразие волостных управлений и нравов, водка безбрежная, начинающийся пауперизм и кулачество, то есть европейское пролетарство и буржуазия и проч., и проч. Кажется ведь так?»[1] Но тут же, вопреки сказанному и его пугающему смыслу, продолжает: «...остановитесь только на этом, поразитесь этим слишком через меру — и Вы немедленно впадаете в ошибку, потому что просмотрели главное. Не будь этих 2-х лет войны — и не догадался бы никогда о том, что, при всем несомненном дурном в народе, за эти годы к нему привилось сверх того политическое сознание, точное понимание смысла и назначения России (если не вполне точное, то все больше и больше *точнеющее)*, одним словом, привилась и развилась *высшая* идея. А ведь были бы только высшие идеи, или начало высших идей, то прочее все приложится, все может перегореть и исправиться к лучшему. И вот этот факт народного сознания наши либералы 60-х годов хотят изо всей силы похоронить и... соединяются в таком случае с гонителями народа, с презирающими его, с теми, которые до сих пор наклонны считать его за податную единицу и только».

Это ли не пример преодоления всяких сомнений предвзятостью политического credo, предвзятой верою в спасение мира «через русскую мысль», верою в особый путь русской истории — вопреки зорко уловленным чертам развития капитализма в России по отнюдь не самобытным, давно каллиграфически начертанным европейским прописям?

Я вовсе не намерен оспаривать, что вся писательская деятельность «позднего Достоевского» носит на себе явные следы обступивших его жестоких сомнений и разочарований. Напротив, только этим и следует объяснять возобладавшую в последних художественных, отчасти и публицистических, произведениях великого писателя «антиномичность» мышления, резкую противопоставленность отрицающих друг друга pro и contra. И все же никакого трагически осознанного *разрыва* с прошлым в них не обнаружишь: весь этот мучительный процесс осознания нового «русского неблагополучия» «больною совестью» Достоевского протекал и сложнее и... сбивчивее, запутаннее.

---

[1] Очень досадно, что В. В. Ермилов, приводящий в своей бесспорно талантливой книге о Достоевском выдержку из того же письма к Григорьеву, обрывает цитату на этом месте, что дает ему ложное основание восклицать, не считаясь с истинным смыслом всего рассуждения Достоевского: «Эти строки, несомненно, принадлежат к числу самых горьких для него» и т. д. Едва ли литературоведение выиграет от подобного «непредоставления трибуны» Достоевскому.

Не развивает Достоевский в «Зимних заметках о летних впечатлениях» и своих религиозно-философских воззрений, неразрывно связанных с его политическим мышлением. Примечательно, что даже самое имя Христа в «Зимних заметках» как будто и вовсе не встречается. Но о своей «православной, русской идее» автор «Заметок», конечно, помнил, хотя она и не была еще так четко им разработана к тому времени. Ведь это о нем, о Христе, говорит Достоевский, противопоставляя «высочайшее развитие личности», свободную ее решимость «добровольно... пойти за всех на крест и на костер» своекорыстному буржуазному индивидуализму, «требующему с бою своих прав», чуть ли не даже «равновесности» своей жалкой личности «со всем, что есть на свете». Ибо, как утверждает Достоевский, «сильно развитая личность, вполне уверенная в своем праве быть личностью» (а не «безличностью», будто бы предполагаемой социалистами.— *Н. В.*), личность, «уже не имеющая за себя никакого страха, ничего не может и сделать из своей личности, то есть никакого более употребления, как отдать ее всю всем, чтоб и другие все были точно такими же самоправными и счастливыми личностями». А ведь, по убеждению Достоевского (быть может, самому устойчивому из его убеждений), «вечным» прообразом такой сильной, способной к героическому самопожертвованию личности, личности, обладающей «высочайшей свободой собственной воли», был и остался Христос.

«Каких страшных мучений стоило и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных,— писал Достоевский жене декабриста Н. Д. Фон-Визиной еще из Омска, но уже «выйдя из прежнего места», то есть из Омского острога.— И однако же бог посылает мне иногда минуты, в которые я совершенно спокоен; в эти минуты... я сложил в себе символ веры, в котором все для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но, с ревнивой любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и *действительно* было, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы остаться со Христом, нежели с истиной». Стал ли позднее Достоевский «верующим христианином» с церковной точки зрения, это другой вопрос. Думается, что Достоевский не ошибся в своем предсказании, высказанном в том же письме к Фон-Визиной: «...я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки»,

Скорей всего он всю жизнь должен был «лепетать в исступлении» вместе с Шатовым: «Я верую в Россию, я верую в ее православие... Я верую в тело Христово» (то есть в русский народ и в его «единение во имя Христово».— *Н. В.),* но на прямой вопрос: «А в бога? В бога?» — бормотать в нерешительности: «Я... я буду веровать в бога» и «пламенно, с вызовом» восклицать: «Я ведь не сказал же вам, что не верую вовсе!» Все это, надо думать, слишком автобиографично...

Как бы там ни было, но в системе религиозно-политических воззрений Достоевского (а как мыслитель он прежде всего *политик)* Христос—никак не ипостась исповедуемого христианством «триединого, триипостасного божества» («трие суть свидетельствующие на небеси» — апостол Иоанн), а некое *высочайшее представление о человеке,* наивысшее выражение человечности, которой надо проникнуться, чтобы осуществить «всемирное братство людское». Иными словами, Христос («русский Христос», «русский бог») обращен Достоевским в «атрибут народности», в этически целесообразную функцию человеческой истории, ее «обновления через русскую мысль», в атрибут «русского социализма». Мысль Белинского, довольно случайно вырвавшаяся из его уст, непосредственно после самого уничижительного отзыва о Христе, а именно его утверждение, что в наше время «Христос был бы социалистом» (эту мысль повторит в «Братьях Карамазовых» Коля Красоткин), была, как мы видим, не так уж чужда Достоевскому, хоть он позднее и пополнил свой *«русский»* социализм изрядной долей реакционно-официального национализма и даже бряцающего оружием шовинизма (вопреки своей теории о «любовном, а не завоевательном начале государства нашего»).

Проводимая автором «Зимних заметок о летних впечатлениях» мысль о жертвенности как о «высочайшем проявлении свободной воли» требует от исследователей более широкого взгляда на понятие жертвенности в системе мышления Достоевского.

Формулой: «или палач, или жертва» — двух возможных состояний человека XIX века (которая проходит через всю книгу В. В. Ермилова о Достоевском и, собственно, как правильно было отмечено Е. Книпович, принадлежит Бальзаку, а если глубже копнуть, то даже и Вольтеру, являясь прямой парафразой его альтернативы: «быть молотом или наковальней» [1]) — понятие жертвы и жертвенности у Достоевского

[1] Как известно, ею воспользовался и Гёте: «Hammer oder Amboß sein».

далеко не исчерпывается. Хотя бы уже потому, что оно у него двоится, объединяя в себе как *героическую* жертвенность — жертвенность добровольную во имя счастья людского, во имя правды (прежде всего *социальной* правды, справедливого преобразования человеческого общества), так и *невольную* жертвенность — пребывание в не тобою выбранном положении жертвы хищного общества XIX века. Эти два вида жертвенности у Достоевского недостаточно четко друг другу противопоставлены; и это, конечно, не случайно. Напротив, все это-то и объясняется реакционным, *антиреволюционным* характером его политической доктрины. И в самом деле: не мог же он, п его-то убеждениях, воспевать русских революционеров, бс цов с царским правительством, самоотверженно отдававши свою личность «всю всем», чтобы все были «самоправны и счастливы». Ведь их-то он, как мы знаем, и выставлял в самом позорном виде, хотя «усилия» последних, как то отмечалось Салтыковым-Щедриным, и были «всецело обращены в ту самую сторону, в которую, по-видимому, устремляется и... заветнейшая мечта» Достоевского.

Верный своей идее, окончательно сложившейся только к 1867 году, идее о готовящемся «через русскую мысль» *всемирном обновлении*, каковое должно начаться с «уже бесспорного» установления «политического первенства Великорусского племени над всем славянским миром» (а тут не обойтись без войны с Турцией и Австрией: «Приготовимся ли? Настроим ли дорог и крепостей? Заведем ли мы еще хоть миллион штук ружей?»), Достоевский, надо думать, был бы не прочь восславить жертвенные «ратные подвиги» русского солдата, к которому, по его же словам, будто бы «привилось точное понимание смысла и назначения России»,— особенно когда разразилась русско-турецкая война, всколыхнув «патриотические чувства» в широких кругах русского общества. Но он высказывался со страстной горячностью о самоотверженности русского воинства только в частных письмах да в «Дневнике писателя». Инстинкт великого реалиста уберег Достоевского от отклика на эти подвиги в пространном романе: видимо, он все же убоялся той неизбежной фальши, которую внес бы в такой роман его экзальтированный темперамент политика и публициста.

Но коль скоро так, коль скоро Достоевский, по весьма различным причинам, не заговаривал о самопожертвовании ни русских революционеров, ни доблестных русских воинов, какую же героическую жертвенность он мог еще углядеть и отобразить во славу «русского ума и сердца»?

По этой-то именно причине и стирается у Достоевского грань между героическим, *добровольным* самопожертвованием как «высочайшим проявлением свободной воли» и *вынужденным* пребыванием в положении жертвы порочного общества, скажем «святой проститутки» Сонечки Мармеладовой, применительно к которой было бы кощунственно говорить о «высочайшем проявлении *свободной* воли», о *свободном* «употреблении своей личности», хотя бы даже ее насилие над собственными чувствами, душою и телом и свершалось ради благой цели — спасения от голодной смерти ее, столь милой ей, несчастной семьи.

А ведь Достоевский склонялся к такому приравниванию вынужденного пребывания в положении жертвы к *добровольной героической жертвенности* уже в «Зимних заметках», там, где он говорит о плаче одной из таких вот «жертв» над одром занемогшего мужа (от которого она весь век терпела жестокие истязания и с которым жила в постоянном страхе), величая его в горьких своих причитаниях «своим милым, своим добрым молодцем, удалой солдатской головушкой». «Пусть это возмущает душу, с одной стороны, пусть! пусть! — восклицает Достоевский.— Но с другой стороны: да здравствует русская женщина, и нет ничего лучше ее безгранично-прощающей любви на нашем русском свете».

Сонечка Мармеладова — еще более жалкая «невольная жертва» современного общества; но автор «Преступления и наказания» именно ее избрал в наставницы Родиону Раскольникову, «по-ротшильдовски» возжелавшему любой ценою раздобыть искусительный «миллион». Это она, Сонечка, своей неустанной, терпеливой и незаметной работой над душою и сознанием Раскольникова научила его, «христоотступника», осознанию духовного превосходства быть «наковальней», а никак не «молотом», точнее: не *топором,* поразившим процентщицу Алену Ивановну и ее безответную сестру Лизавету. Эпитет «героическая» здесь, по воле автора, накрепко прирос к *невольной* жертвенности «безгранично-прощающей» женщины, человека...

И все же (к концу его жизни все настойчивее!) Достоевского безотчетно влекло восславить *истинно героическую русскую жертвенность,* великодушные подвиги русской революционной молодежи, отдававшей свою личность («всю всем») за всеобщее счастье, за справедливое устройство народной жизни.

О нет! Великий русский романист не стал единомышленником сих юных героев. Все в том же письме к Л. В. Григо-

рьеву он писал (да сходное говорил и в «Дневнике писателя»): «Точь-в-точь и с нашей интеллигентной молодежью. Поверьте безобразным фактам, и скажете, как Кетчер в Москве, что *молодежь гниет*. Ничуть не бывало, она *ищет правды* со смелостью русского сердца и ума и лишь *руководителей потеряли»* (таких вот, как он и чуть ли не Победоносцев?). Но, повторяю, несмотря на отсутствие единомыслия с нею, он все же не мог отлепиться душою от молодежи — и не только как идеолог, желающий руководить ее сознанием, но и как писатель, верящий в страстное ее правдоискательство, пораженный душевной красотой этой (и чуждой, и сокровенно-близкой ему) свежей поросли русской жизни и русской мысли.

Забегая вперед, напомню читателю, что «Братья Карамазовы», собственно, только первая часть задуманной дилогии и что в последующем романе бывший монастырский послушник, Алексей Федорович Карамазов, которого автор в предисловии называет своим героем, вернувшись, с (предсмертного) благословения старца Зосимы, в мир, «во всеобщую бестолочь» русской действительности, под ее властным впечатлением и *в силу чистоты своего сердца*, должен был, по замыслу писателя, «пойти в революцию», предстать перед судом и быть казненным.

Эта тема в намеках, рассыпанных по единственному осуществленному роману дилогии, впрочем, отчасти уже намечена. Вспомним в этой связи хотя бы то, что на настойчивый вопрос брата Ивана Федоровича (который ему рассказал про одного генерала, затравившего псами «в глазах матери» провинившегося мальчика из дворовых): «Ну... что ж его? Расстрелять его? Для удовлетворения нравственного чувства расстрелять? Говори, Алешка!» — Алеша глубоко *нечаянно*, но тем искреннее ответил «с бледною, перекосившеюся какою-то улыбкой»: «Расстрелять!» Сопоставим с этим и знаменательное утверждение автора, что-де младший Карамазов не был вовсе ни изувером, ни даже мистиком и что просто душа его рвалась «из мрака мирской злобы к свету любви» (и это — несмотря на его признание Lise: «А я в бога-то, может быть, и не верую»). Характерно, наконец, и такое сообщение об Алеше, а именно, что его «уже с ранней молодости никто не мог ни удивить, ни испугать» даже самым дурным поступком: так сильна была в нем вера в человека. Это всё черты, свидетельствующие о *силе* его личности, его способности бестрепетно отдать «душу свою за други своя». К этому остается только прибавить, что Алексей Федорович, как о том говорится уже в предисловии, был «человеком странным, даже и чуда-

ком», и, в этом смысле, пребывал как бы в «обособленности»; но, как тут же поясняет автор, бывают случаи и обстоятельства в жизни народной, когда вот именно такой человек «носит в себе иной раз сердцевину целого», иначе — «идею века», а ведь сокровенной идеей XIX века Достоевский считал *всеобщее переустройство мира на новых началах.*

Парижская коммуна не могла не взволновать, не взбаламутить всего сознания Достоевского именно тем, что бралась за коренное переустройство общества на новых, справедливых началах. Но без Христа, но без церкви. Удайся этот опыт, и его «русская», «православная» идея всеобщего, всебратского «единения во имя Христово» рухнула бы еще на его глазах. Ведь он, Достоевский, не устававший утверждать, что атеистическая Европа, несмотря на ее расплывчатые мечты «о рае на земле», выказывает «унизительное бессилие сказать хоть что-нибудь положительное», при таком обороте событий стал бы свидетелем первой попытки *претворить мечту в действительность.* Лишь после беспощадной ликвидации «версальцами» Парижской коммуны Достоевский снова уверовал, что социальное преображение мира осуществится только через «русскую», «православную» мысль и что «парижский эпизод» был лишь «предсмертными судорогами», «окончательно последним» словом бесславной европейской цивилизации.

Но вот новое сомнение! А что, если дух *насильственной* революции все же совместим с духом христианства, с Христом и с церковью? Как идеолог и публицист Достоевский — нет! — никогда с этим не согласится! Но, быть может, «иной раз», при «всеобщей бестолочи»-то русской жизни, такое воссоединение, если не «в идее» (с этим бы никогда не согласился автор «Карамазовых»!), то *конкретно-биографически,* то есть в жизни «деятеля неопределенного, невыяснившегося», каким представлялся его создателю Алексей Федорович Карамазов,— оно *все же возможно?* Отсюда-то и возникновение замысла: ухода Алеши «в революцию».

В том, что Достоевский — при его исступленной верности своему шаткому credo — заставил бы Алешу осознать, хотя бы перед казнью, свой грех «обособления» и «отступничества от учения Христова», можно не сомневаться, равно как и в том, что это «поучительное покаяние великого грешника» возродит и осчастливит других отступников и преступников, вместе с ним томящихся в царском узилище. Ведь все это, собственно, уже предуказано в «Братьях Карамазовых» — в пророческих словах старца Зосимы: «Много несчастий принесет тебе жизнь, но ими ты и счастлив будешь и жизнь благосло-

вишь, и других благословить заставишь,— что́ важнее всего».

Надо прямо сказать, что иные представители официальной русской церковности заходили значительно дальше Достоевского в этом смысле, то есть в признании сопричастности революционеров (даже и атеистов!) «делу и духу Христову». Во втором томе «Запечатленного труда» Вера Фигнер рассказывает, как ее посетил в каземате Шлиссельбургской тюремной крепости «первоприсутствующий в святейшем Синоде», петербургский митрополит Антоний.

«Среди торжественной обстановки, в приподнятом настроении обеих сторон,— пишет Фигнер,— митрополит вошел, высокий, статный, в белом клобуке, еще увеличивавшем рост,— в клобуке, где на белом поле красиво сверкал большой бриллиантовый крест. Белый клобук прекрасно оттенял здоровый, умеренный румянец лица с чисто русскими, немного расплывшимися от возраста чертами. А блеск бриллиантов как будто мягко отражался в серо-голубых приветливых глазах...

— Вы ведь не верите в личного бога. Но неужели никогда в трудные минуты ваша мысль не обращалась к небу, и вы не искали утешения в религии? — спросил митрополит своим ласковым, серьезным голосом.

Я ответила правдиво. Я сказала, что вера, которая была привита мне в детстве матерью, очень религиозной женщиной, рассеялась во мне без особой борьбы и колебаний уже в 17-летнем возрасте. Был период, когда с юношеским задором и насмешкой я относилась к мнимым христианам, которые вместо самоотвержения в любви к человечеству все свое христианство полагают в постах, молитвах и исполнении обрядов. Социалисты по своим высоким требованиям казались мне гораздо более близкими духу Христа, чем эти люди с их нетерпимостью и связью с полицейской государственностью... Когда же в трудные первые годы заточения мне казалось, что... я отрезана от всего и всех и брошена в безнадежное, безбрежное одиночество... я с тоской думала о том, зачем я потеряла веру!.. Если никто не слышит, *не может* слышать, пусть услышит *он*.

— Но что же в таком случае поддерживало вас во все эти долгие годы? (Прошло уже двадцать два года со времени ее заключения.— *Н. В.*)

— Как что? Меня поддерживало то самое, что двигало и на свободе... В мою деятельность я вкладывала все силы и шла без страха на все последствия, которыми грозит закон, охраняющий существующий строй. Когда же наступила расплата, то искренность моих убеждений я могла доказать то-

лько твердым приятием и перенесением всей возложенной на меня кары...

Митрополит казался тронутым. Он поднял кверху мягко блестевшие голубые глаза и с чувством тихо проговорил:

— Как знать! Быть может, те, кто верует, как вы, а не другие, спасутся!»[1]

Ох и влетело бы «первоприсутствующему» за такие еретические слова от обер-прокурора св. Синода К. П. Победоносцева! Хотя «высокий иерарх» и попросил потом заключенную перекреститься или хотя бы дать себя перекрестить, на что воспоследовал ее твердый и суровый отказ: «Нет! Это было бы лицемерием...»

Всего этого никак не должно было случиться с Алешей Карамазовым. Без веры, христианской, церковной веры, Достоевский не дал бы ему умереть и на виселице — ad majorem gloriam своей исторической концепции.

Я остановился так подробно на «Зимних заметках о летних впечатлениях», прокомментировав их сторонними (для этой вещи) позднейшими мыслями Достоевского и рядом исторических экскурсов, конечно, не случайно. Дело в том, что в «Зимних заметках» писатель впервые и, быть может, наиболее густо сгрудил свои кардинальнейшие идеи. Это своего рода арсенал всех его *средств* философского, преимущественно же *политического* мышления, откуда он не переставал почерпать многое, если не всё, в чем нуждалась его позднейшая художественная и публицистическая деятельность. Здесь все уже имеется налицо; хотя иное — покуда лишь в эмбрионе.

Выше я писал, что, обратившись (или вновь обратившись) к шиллеровскому началу, Достоевский — на первых порах — еще не мог вступить в состязание с немецким поэтом в области, наиболее их роднящей: в области философского, интеллектуального, художественного искусства (философской драмы у Шиллера, философского романа у Достоевского). Я еще раз (кажется, уже — в третий) приведу цитату из «Философских писем» Фридриха Шиллера, *ключевую* для мною поставленной проблемы: «До сих пор обычно довольствовались тем, что рассматривали страсти в их крайностях, заблуждениях и последствиях, не принимая в расчет того, как тесно они связаны с системой мышления индивида». Как я уже успел это вы-

---

[1] Фигнер Вера. Запечатленный труд, ч. II. М., «Задруга», 1922, с. 233—234.

сказать в предшествующей (4-й) главке моего очерка, Достоевский, в силу неустойчивости собственных новых своих воззрений, а также в силу слишком малой тогдашней своей осведомленности по части «жизни идей» в интеллигентном русском обществе (да и в современном западноевропейском, конечно), еще не мог — на стыке 50-х и 60-х годов — выступить во всеоружии в жанре философского романа. Теперь, будучи автором «Зимних заметок» и «Записок из подполья», он был уже всецело подготовлен создать русский философский интеллектуальный роман XIX века, более устойчивый по своему мировому значению, чем даже философская, интеллектуальная драма XVIII века — драма Шиллера.

Что я понимаю под интеллектуальным, философским романом? В чем вижу его отличительный признак?

Я об этом уже писал (впрочем, кратко) в статье «Трагедия композитора Адриана Леверкюна», в небольшом отрывке, где противопоставляется писательскому методу *Л. Толстого* метод *Шиллера, Достоевского* и *Томаса Манна,* очень разных писателей, но одинаково приверженных к интеллектуально-философскому началу; а также, еще более кратко, в конце предшествующей главки. Подробнее мне придется остановиться на этом понятии уже по ходу исследования. Покуда только скажу: дело здесь даже не в том, как писал Страхов в письме Достоевскому, что он-де «по содержанию, по обилию и разнообразию идей у нас первый человек», сравнительно с которым «сам Толстой однообразен» (с этим, думается, можно и поспорить: ведь число заветнейших идей у человека всегда ограничено, будь он даже Толстой или Достоевский: известное «однообразие» здесь неизбежно); и даже не в том, что он, Достоевский, не только «входит в образ», в кровь и плоть своих героев — в этом-то Толстой ему ничуть не уступит,— а в другом: в его умении, проникая, как и все большие и величайшие художники, в самую душу своих героев, вместе с тем *ставить их в такой переплет событий и душевных потрясений,* когда они не могут, не в силах не обнажить своей сути — характера своих убеждений, страстей, добрых, возвышенных и самых низких чувств, своего «классового лица», наконец, даже своей «позиции» (открытой или, напротив, обычно скрываемой) в борьбе отрицающих друг друга исторических сил, в сшибе враждебных друг другу идеологий, философских и политических. И притом — преимущественно средствами рвущегося из самой сердцевины их существа, нежданно освободившегося ото всех «торможений» и «житейских условностей» *самоуправного слова.*

Уже написав эти строки, я внезапно вспомнил сказанное Гёте о Шекспире: «Шекспир приобщается к мировому духу: как и тот, он проницает мир... Но если удел мирового духа — хранить тайну *до,* а иногда и *после* свершения дела, то назначение поэта — выбалтывать ее до срока или в крайнем случае делать нас ее поверенными *во время* деяния. Порочный властелин, человек благомыслящий и ограниченный, увлеченный страстями или холодный наблюдатель,— все они, как на ладони, преподносят нам свое сердце, часто даже вопреки правдоподобию; каждый словоохотлив и красноречив. Довольно! Тайна должна быть раскрыта, хотя бы камням пришлось возвестить о ней». Едва ли Достоевский знал эти слова Гёте: он недостаточно был знаком с его писаниями. Но как же прав Горький, утверждая, что Достоевский по силе художественной изобразительности равен только Шекспиру!

Вскользь я об этой необычайной способности великого писателя уже упомянул, а именно в связи с «Опытом о буржуа», где проникновенное обобщение далось писателю сравнительно легко, так как там речь шла об обобщенной характеристике *определенного класса.* Поэтому-то рядом с «Опытом о буржуа» так проигрывают «Записки из подполья»: ведь в этом втором случае Достоевским сделана попытка «обобщить необобщимое» — не один какой-либо класс, а ложно усмотренное им *обще*буржуазное эгоистическое сознание, якобы присущее *всем* классам капиталистического Запада. Носитель этого общебуржуазного сознания, звериной, эгоистической морали Западной Европы, перекинувшейся и в Россию (я говорю о «подставном лице», о вымышленном авторе «Записок из подполья»), поневоле глядит чудаком, «частностью и обособлением», а никак не «моделью», позирующей для обобщенно-типического портрета,— уже в силу ложности логической посылки. Автор «Записок» — порождение тенденциозного политического азарта, а никак не художественного реализма; поэтому мы и впрямь остаемся здесь при: «вот подите же», бывают и такие чудаки!

В. В. Ермилов очень верно и по-своему тонко заметил, что герой (или «вымышленный автор») «Записок из подполья», ярый противник «нигилизма», воюющий против «идей революционного лагеря», «социально-психологически *тождествен»* с атеистом, представителем «новой молодежи» Ипполитом в романе «Идиот», хоть Достоевский и «снабжает» их «разными (политическими) идеологиями»; и далее — в основном-то резонно! — утверждает, что ни Толстой, ни Горький этого никогда бы не сделали и не делали: Толстой не снабдил бы

и, как мы знаем, действительно не снабдил Левина идеями Стивы Облонского, Горький — Самгина идеями Кутузова. Но...

NB! во-первых, в отношении Толстого это *не совсем* даже верно. Стоит вспомнить хотя бы образ «деятеля революции» Новодворова. Конечно, и он реалистичен. Но, зорко уловив основную черту его характера, Толстой не понял его «савинковской» мещанской сущности, а потому объяснял его желание «первенствовать», «властвовать» среди революционной молодежи его *биологической* принадлежностью к разряду людей «преимущественно женского склада, у которых деятельность мысли направлена... на достижение целей, поставленных чувством»; в его случае — чувством тщеславия, побудившим Новодворова, после неудавшейся научной карьеры, превратиться из либерала-постепеновца в революционера, чтобы блеснуть «в новой сфере», утвердиться в ней в качестве вождя и тирана, владычествующего над своими товарищами.

«Он... никого не любил,— пишет о Новодворове автор «Воскресения»,— и ко всем выдающимся людям относился как к соперникам, и охотно поступил бы с ними, как старые самцы-обезьяны поступают с молодыми, если бы мог. Он вырвал бы весь ум, все способности у других людей, только бы они не мешали проявлению его способностей. Он относился хорошо только к людям, преклоняющимся перед ним». Но у Толстого хватило реалистической объективности видеть рядом с ним совсем других революционеров «преимущественно мужского склада», таких, как Симонсон или Крыльцов (образ которого даже и не укладывается в схему «мужского» и «женского» начал), тогда как Достоевский «теоретически» утверждал причастность всех людей капиталистического Запада «обезьяньей» буржуазной морали, равно как и всех русских, идущих «на помочах у Европы» и объединенных (согласно credo Достоевского) той же звериной моралью. («Обобщал» же Достоевский людей 60-х годов, не только «либералишек», но и последователей Чернышевского, «с гонителями народа... с теми, которые до сих пор наклонны считать его за податную единицу и только».) О, он рукоплескал бы вышеприведенной толстовской характеристике революционного деятеля! Более того, «теоретически» он признавал бы всех «атеистов», всех «пошедших в революцию» людьми той же «новодворовской» моральной стати. Но вот, вопреки всему и своей «теории», хотел же «послать в революцию» и своего любимца, «ангела» Алешу Карамазова...

И кстати уж: почему В. В. Ермилов полагает, что люди

разных идеологических взглядов *никогда* не могут быть психологически (даже и «социально-психологически»!) тождественны своим противникам? Разве Новодворов не метил «в Наполеоны»? И разве постановления XX и XXII съездов партии нас *и в этом отношении* кое-чему не научили? Кажется, ведь так?

Что же касается того, что Достоевский «снабжал» многих представителей самых разных классов, сословий и состояний одним и тем же образом мыслей и даже «речевой характеристикой», то это наблюдение правильно. Только все это именно и входило в замысел писателя, вовсе не отрицавшего многообразия воззрений и политических доктрин, курсирующих на капиталистическом Западе, но вместе с тем фанатически утверждавшего их буржуазную *единосущность,* различными вариантами каковой и были, как он ошибочно полагал, эти воззрения и доктрины. А в этом-то и вся суть!

К тому же в случае с героем «Записок из подполья» дело обстоит значительно сложнее: он — один из «разочаровавшихся утопистов», один из «отказавшихся», то есть тех, кто раз и навсегда «отказался» поднести «хоть один кирпичик» для построения «хрустального здания», иначе «земного рая», социалистического «золотого века». Словом, он, так сказать, «нигилист с отрицательным знаком»; отсюда и общность языка, и психологическое сходство с его былыми единомышленниками.

Повторяю, теперь Достоевский мог с сознанием полной своей подготовленности приступить к осуществлению русского философского, «интеллектуального» романа.

Но первый его (по написании «Зимних заметок») небольшой по объему роман, «Игрок», не был еще таким романом. При всех его превосходных достоинствах и силе его реализма этот роман — все же вещь для писателя «проходная», хотя и в нем, конечно, высказано несколько кардинальнейших мыслей, которые сыграли немаловажную роль в позднейшем творчестве Достоевского. Имею прежде всего в виду слова героя о том, что рулетка — игра «преимущественно русская», игра бывших наших «владельцев человеческих душ», привыкших к «нечаянным» доходам, поступавшим из помещичьих контор и «экономий»...

Но первым произведением Достоевского названного мною жанра стал его роман «Преступление и наказание». И именно в нем вновь с достаточной четкостью заявил о себе действовавший в творчестве великого романиста «духовный фермент Шиллер».

6

«Преступление и наказание», как сказано, первый философский, «интеллектуальный» роман Достоевского.

Никакого сознательного решения писать в каком-то принципиально новом жанре автор, конечно, не принимал. Тут действовал самоправный писательский инстинкт, к тому же «взявший свое» только в процессе создания романа, как, впрочем, это и обычно бывало у Достоевского. Под писательским инстинктом я меньше всего понимаю одно лишь безотчетное, «иррациональное», поэтическое наитие. С бо́льшим основанием здесь можно было бы говорить о напряженном творческом *поиске* наилучшего соответствия воссоздаваемых писателем живых человеческих образов и всей совокупности его изобразительных средств некоей главенствующей идее — не данного только его произведения, а *всего* художественного, философского и политического мышления писателя на определенном этапе духовной его биографии.

Давно установлено нашим литературоведением, что «Преступление и наказание» вобрало в себя *два* (поначалу ничем друг с другом как будто и не связанных) *замысла,* в первом из которых самый образ Раскольникова и неразрывно спаянные с ним нравственные проблемы, видимо, вовсе отсутствовали. Об этом первом замысле Достоевский писал редактору «Отечественных записок» А. А. Краевскому: «Роман мой называется «Пьяненькие» и будет в связи с теперешним вопросом о пьянстве. Разбирается не только вопрос,— поясняет Достоевский,— но представляются и все его разветвления, преимущественно картины семейств, воспитание детей в этой обстановке и проч., и проч. Листов будет не менее двадцати, но может быть и более».

Едва ли правомерно, опираясь на эту предварительную авторскую аннотацию, с уверенностью утверждать, будто тема задуманного романа в основном сводилась бы к изображению злосчастной судьбы Мармеладовых. Достаточно вспомнить, что упомянутый Достоевским пресловутый «вопрос о пьянстве» ставился тогда во вполне определенном разрезе. Речь шла здесь, в первую очередь, о русском пореформенном *крестьянине,* лишившемся «отеческой опеки помещиков» и по этой причине, как утверждали бывшие «владельцы человеческих душ», «напивавшемся до бесчувствия» — и у себя дома, и на отхожих промыслах, и — в отрыве от деревни — на фабриках и заводах. Спившийся чиновник этим «вопросом», собственно, даже и не предусматривался. Весьма вероятно, что

«мармеладовская линия» прошла бы красной нитью и по канве романа, предложенного Краевскому, но она, по самой сути замысла, могла быть лишь *одним* из его «разветвлений», и притом едва ли главнейшим. В «Преступлении и наказании» семейству Мармеладовых отведено столь значительное место совсем по *другой* причине — уже в связи с судьбою Родиона Раскольникова...

Но и в окончательной редакции романа «пьяненькие» представлены достаточно разновидно. К разряду «пьяненьких» принадлежит и мещанин, тот, что помог своими показаниями следователю Порфирию Петровичу («пьет, мерзавец, горькую и слишком даже известен»), и маляр Миколка, спутавший все карты судебного следствия ложным признанием себя убийцей Алены Ивановны и ее сестры Лизаветы — во искупление «петербургской полосы» своего жития. «Петербург на него сильно подействовал,— говорит Порфирий,— особенно женский пол, ну и вино», и дружба с полюбившим его художником, который «к нему ходить стал» (патологический мотив, затронутый еще в «Записках из Мертвого дома»). А там арест и страх, что «засудят», тюрьма и петля, из которой его успели вовремя вынуть. Сам же он — крестьянский сын и к тому же из раскольников, «еще недавно целых два года, в деревне, у некоего старца под духовным началом» состоявший [1]. В остроге, «особенно после петли», старец, видать, снова «начал действовать»; «библия тоже явилась опять». «Знаете, Родион Романыч, что значит у иных из них «пострадать»? Это не то чтобы за кого-нибудь, а так просто «пострадать надо»; страдание, значит, принять, а от властей, так тем паче». В этом смысле (то есть «в связи с теперешним вопросом о пьянстве») как раз крестьянин Миколка и является едва ли не первой персоной; Мармеладовы же и Сонечка — уже другой «сюжет», в *трактате о пьянстве* отнюдь не центральный...

Не подлежит сомнению, что, обдумывая «Пьяненьких» и работая над ними, Достоевский ни на минуту не забывал мысли, высказанной им еще в «Зимних заметках о летних впечатлениях», мысли о пьянстве как о своеобычной *форме протеста* всех «прогнанных с пира людского», как о «последней, отчаянной их попытке: сбиться в свою кучу, в свою массу и отделиться от всего, хотя бы даже от образа человеческого... только бы не быть с нами» (с сытыми, с предпочтенными).

---

[1] В 1864 году Достоевский, как уже было сказано, ждал от раскола чуть ли не обновления всей русской жизни.

Письмо А. А. Краевскому, где говорилось о задуманном романе «Пьяненькие», датировано, как сказано, восьмым июня 1865 года. Но уже в сентябре того же года в письме к Каткову, до нас не дошедшем, о содержании которого мы, однако, достаточно осведомлены по сохранившемуся брульону, Достоевский предлагает редакции «Русского вестника» повесть, всего в шесть листов,— «психологический отчет» об одном преступлении, на которое пошел бывший студент, живший в крайней бедности и поддавшийся «по шаткости в понятиях... некоторым странным «недоконченным» идеям, которые носятся в воздухе».

Одна из этих «носящихся в воздухе, недоконченных идей», имеющая прямое касательство к преступлению Раскольникова, проносится над головой злоумышленника в самый канун его рокового шага.

Привожу сюда относящуюся выдержку, лишь несколько сократив ее:

«— ...Нет, вот что я тебе скажу,— (с жаром говорил студент своему другу-офицеру).— Я бы эту проклятую старуху убил и ограбил, и уверяю тебя, что без всякого зазору совести...

Офицер опять захохотал, а Раскольников вздрогнул. Как это было странно!

— Позволь, я тебе серьозный вопрос задать хочу,— загорячился студент.— Я сейчас, конечно, пошутил, но смотри: с одной стороны глупая, бессмысленная, ничтожная, злая, больная старушонка, никому не нужная и, напротив, всем вредная, которая сама не знает, для чего живет, и которая завтра же сама собой умрет. Понимаешь? Понимаешь?

— Ну, понимаю,— отвечал офицер, внимательно уставясь в горячившегося товарища.

— Слушай дальше. С другой стороны, молодые, свежие силы, пропадающие даром... и это тысячами, и это всюду! Сто, тысячу добрых дел и начинаний, которые можно устроить и поправить на старухины деньги, обреченные в монастырь!.. Убей ее и возьми ее деньги, с тем чтобы с их помощию посвятить потом себя на служение всему человечеству и общему делу: как ты думаешь, не загладится ли одно крошечное преступленьице тысячами добрых дел?.. Одна смерть и сто жизней взамен — да ведь тут арифметика! Да и что значит на общих весах жизнь этой... злой старушонки? Не более как жизнь вши, таракана, да и того не стоит, потому что старушонка вредна... она намедни Лизавете палец со зла укусила; чуть-чуть не отрезали!

— Конечно, она недостойна жить,— заметил офицер,— но ведь тут природа.

— Эх, брат, да ведь природу поправляют и направляют, а без этого пришлось бы потонуть в предрассудках. Без этого ни одного бы великого человека не было. Говорят: «долг, совесть»,— я ничего не хочу говорить против долга и совести,— но ведь как мы их понимаем? Стой, я тебе еще задам один вопрос. Слушай!

— Нет, ты стой; я тебе задам вопрос. Слушай!

— Ну!

— Вот ты теперь говоришь и ораторствуешь, а скажи ты мне: убьешь ты *сам* старуху или нет?

— Разумеется, нет! Я для справедливости... Не во мне тут и дело...

— А по-моему, коль ты сам не решаешься, так нет тут никакой и справедливости!»

Я только хотел напомнить читателю, как и какого рода «одна из недоконченных идей» того переходного времени «носится в воздухе» окончательной редакции романа. Что же касается письма-заявки, направленного Каткову, то в нем далее, очень кратко, излагается вся история преступления и «самонаказания» Раскольникова — еще в полном отрыве от романа «Пьяненькие», впоследствии, как сказано, частично вошедшего в состав «Преступления и наказания». «В повести моей,— так резюмирует Достоевский,— есть... намек на ту мысль, что налагаемое юридическое наказание за преступление гораздо меньше устрашает преступника, чем думают законодатели, отчасти потому, что он и сам его нравственно требует». Но к этому документу мы еще возвратимся...

Существует мнение, уже давно курсирующее в нашем литературоведении, будто бы в «Преступлении и наказании» среди других идейных мотивов, которыми насыщен этот роман, немаловажное, если не главенствующее место занимает «патриархально-мещанская» озабоченность Достоевского сохранением «вековых устоев», освященных авторитетом церкви, ее учением о грехе и воздаянии за грех, тем более за самоуправно пролитую кровь. Это отчасти так и есть. И все же в этом романе речь, по существу, идет не столько о «сохранении устоев» (в 1865 году Достоевский не был еще ни «совершенным монархистом», ни «убежденным церковником»), сколько о своеобразной постановке нравственной проблемы — постановке, весьма отличной от той, которой держался Чернышевский, его единомышленники и вся радикально настроенная русская молодежь.

Мы часто приводим замечательные слова Ленина: «...Чернышевский был не только социалистом-утопистом. Он был также революционным демократом, он умел влиять на все политические события его эпохи в революционном духе, проводя — через препоны и рогатки цензуры — идею крестьянской революции, идею борьбы масс за свержение всех старых властей» [1]. Но, воспроизводя эту глубоко справедливую ленинскую оценку, мы часто, совсем не по-ленински, игнорируем *утопические черты,* присущие учению Чернышевского. Говоря преимущественно о *политических воззрениях* великого революционного демократа, Ленин отмечал утопичность его мечтаний о переходе к социализму через полуфеодальную крестьянскую общину; но тот же утопический характер нетрудно обнаружить и в других областях его теоретического мышления, в частности в его трактовке этической проблемы. И дело здесь не в одной только «терминологической неточности» Чернышевского, как полагают иные исследователи.

Понятие «разумный эгоизм», идея «выгоды», которыми здесь оперирует Чернышевский, тесно связаны с *утопическим* характером «просветительского рационализма» XVIII столетия, перешедшего по наследству и к великим социалистам-утопистам XIX века и их последователям. В основе «просветительского рационализма» лежит горячая вера в человека и в его разум, высокое представление об истинном счастье человека, совпадающем со всеобщим счастьем человечества. В обостренно-парадоксальной формулировке все это может быть названо и «разумным эгоизмом», коль скоро под таковым понимать полное тождество «личного счастья и личной выгоды» со «счастьем и выгодой для всех». Таков возвышенный смысл «разумного эгоизма», таково «личное счастье новых людей», если держаться терминологии Чернышевского и круга его единомышленников, таков возлюбленный Чернышевским «евдемонический принцип», которому он подчиняет все этическое поведение человека.

В строго научном аспекте истории этических учений теория «выгоды», теория «разумного эгоизма» — отнюдь не новая глава. «Евдемонический принцип» — то есть идея достижения наивысшего «счастья» как цели всех людских поступков и вожделений,— в частности, провозглашался этическим принципом английских моралистов (Шефтсбери, Юмом и другими). И все они, подобно Чернышевскому, его ученикам и последователям, утверждали, что их представление об ис-

---

[1] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 20, с. 175.

тинном счастье отнюдь не носит на себе клейма грубой корысти, а, напротив, вмещает в себя самую возвышенную, деятельную любовь к человечеству, к «ближним».

Чернышевский был достаточно широко осведомлен в вопросах философии, чтобы знать об «евдемонической этике» английских моралистов. И если он остановил свой выбор именно на их этическом принципе и, в согласии с ним, обосновал свою теорию *разумного эгоизма*, то прежде всего потому, что — на основе собственного душевного опыта — осознал наивысшим счастьем для каждого, кто достоин имени Человек, самоотверженное участие в крестьянской революции, в близости которой он не сомневался (как не сомневался в ней и Карл Маркс, введенный в заблуждение излишне оптимистическими информациями, шедшими из России).

Другой вопрос: правомерно ли провозглашать *всеобщим принципом этики* стремление к наивысшему счастью, поскольку в действительности далеко не для всех очевидно и приемлемо отождествление личного счастья со «счастьем всех», с борьбою за счастье всечеловеческое?

Не менее старо, чем сам евдемонизм, и его философское отрицание. Достаточно вспомнить в этой связи хотя бы нескончаемый стародавний спор стоиков с эпикурейцами.

В качестве отрицателя более поздней евдемонической теории английских моралистов выступил, как известно, такой сильный философский ум, как Иммануил Кант. И это, конечно, не случайно, поскольку именно он — с необычайной для его времени отчетливостью — противопоставил утопическому рационализму великих просветителей XVIII века (его старших современников — английских, французских и немецких) свою *философию истории*, в значительной степени уже предвосхищавшую исторические воззрения XIX века.

Этическое учение Канта нельзя понять должным образом в отрыве от его теории исторического развития, а потому — несколько слов и о ней.

По Канту, гармоническое общество может и должно установиться только в результате жестокого «антагонизма сил» (разнородных социальных интересов и притязаний). Прирожденная *предрасположенность* человека к поиску морально-общественного идеала, в каковой просветительский оптимизм Руссо и Шефтсбери усматривал надежный *залог осуществимости* «социальной гармонии», для Канта не более как наивная иллюзия. По его убеждению, не «предрасположенность» к поискам общественной гармонии, а скорее, напротив, *антиобщественные* инстинкты человека, корыстные волеизъявления

отдельных индивидуумов являются, при всех их «не слишком привлекательных качествах» (nicht gerade liebenswürdige Eigenschaften), истинными пружинами общественно-исторического развития и тем самым постепенного совершенствования человеческого общества. «Если бы люди жили подобно аркадским пастушкáм,— пишет Кант,— довольствуясь малым, в полном согласии и во взаимной любви, человеческие дарования окаменели бы в своей зародышевой стадии. Люди, столь же кроткие, как пасомые ими агнцы, не сумели бы сообщить своему бытию бóльшую ценность, нежели та, которой отмечено существование домашних животных. Так возблагодарим же природу за нашу неуживчивость, за не дающее поблажек тщеславное соперничество, за ненасытное желание обладать и властвовать! Не будь всегó этого, и прирожденные способности человечества так бы и не воспряли от вековечной спячки».

В понимании Канта, идея устройства человеческого общества в том и состоит, чтобы, не погашая неповторимой индивидуальности отдельного человека и его устремлений, вместе с тем наделить каждого той мерой свободы, которая не преступала бы предела свободы, отпущенной другому человеку. Это жесткое ограничение индивидуализма, по убеждению Канта, лишь на первых порах немыслимо без институций государственного (административного) *принуждения;* но это «вмешательство сторонней силы» должно со временем впитаться в волю каждой свободной личности, осознаться ею — каждым отдельным человеком — как конечное осуществление его же собственного наивысшего нравственного требования. Такова, по Канту, *этическая цель,* поставленная всему человечеству, всему его историческому развитию,— благая цель, купленная ценою «антагонизма сил» (des Antagonismus der Kräfte), ее осуществлявших. Гармоническое общество, всеобщее единение и согласие может осуществиться, лишь пройдя через многовековое пребывание человечества в состоянии всеобщей распри и разобщенности. Но конечная «гармония» *должна* быть достигнута, «ибо,— так заключает Кант,— имеет ли смысл славить величие и премудрость творения в царстве неразумной природы и призывать к ее благоговейному созерцанию, если часть величавого зрелища этой премудрости, часть, в которой сосредоточен весь смысл сего великолепия,— история человеческого племени — будет, как встарь, служить немолчным ее опровержением».

Исторический оптимизм Канта, по сути, ничуть не меньше исторического оптимизма Руссо или Шефтебери. Но именно

потому, что он выводит рождение гармонического общества из распри общественно-исторических противоречий, он не может признать руководящим принципом этики стремление к счастью. И не только в силу того, что под счастьем не все понимают одно и то же, но и потому, что даже при одинаковости представлений о нем люди отнюдь не всегда приходят к согласию и единению. Здесь,— иронизирует Кант,— нередко возникает совсем особого рода «единомыслие» — «единомыслие» враждовавших друг с другом французского короля Франциска I и германо-римского императора Карла V: «Я хочу того же (захвата города Милана.— *Н. В.)*, чего хочет и брат мой Карл».

Все это сугубо теоретическое *отрицание евдемонизма,* собственно, не имеет прямого отношения к теории Чернышевского о «разумном эгоизме» и разумной «выгоде». Дело в том, что революционный демократ Чернышевский, в отличие, скажем, от Шефтсбери, формулировал отнюдь не *общий этический закон,* а всего лишь *идеологическую платформу,* пригодную лично для него и для его политических единомышленников, для русских «новых людей». Но это не было должным образом оговорено Чернышевским (отчасти по вполне понятным «цензурным соображениям»). И отсюда — уязвимость его неосмотрительно-парадоксальной, я бы даже сказал, *эпатирующей,* терминологии, кстати сказать весьма облегчавшей полемику его идейным противникам. Поднявшись в область «чистой теории», было куда как просто обстреливать лозунг, всецело продиктованный духом классовой борьбы, выдвинув против него тяжелую артиллерию, заимствованную из арсенала философской этики, в которой речь идет не об очередных политических лозунгах, а о «вечных законах».

И все же — несколько необходимых оговорок.

Парадоксальная, «эпатирующая» терминология Чернышевского была не только с руки его противникам, но сбивала с толку и слепо преклонявшуюся перед ним молодежь, недостаточно ясно отличавшую «лозунг» от «закона», от «всеобщего принципа». Более того, эта же «нечеткость терминологии» позволяла людям, отнюдь не примыкавшим к лагерю Чернышевского, видеть в его учении о разумном эгоизме авторитетное поощрение их в корне противоположных эксплуататорских инстинктов, тем более что революционный демократизм Чернышевского содержал в себе (подобно системам всех великих социалистов-утопистов) также и оттенок «буржуазного направления». «Мне всегда было тошно читать рассуждения о «гнусности буржуазии»,— писал Чернышевский

в защиту романа «Три страны света», сочиненного Некрасовым вкупе с Авдотьей Панаевой,—...тошно, потому что эти рассуждения, хоть и внушаемые «любовью к народу», вредят народу, возбуждая вражду... против сословия, интересы которого, хотя и могут часто сталкиваться с интересами его... но в сущности... тождественны с интересами народа» [1].

Пусть Чернышевский, по справедливому замечанию Ленина, не видел того, «что только развитие капитализма и пролетариата способно создать материальные условия и общественную силу для осуществления социализма» [2], но это ничуть ему не мешало видеть в русской буржуазии прямого союзника народных масс в борьбе с самодержавием [3]. Более того, Чернышевский был, видимо, склонен сильно преувеличивать «революционный потенциал» передовых промышленников.

Эта черта — не изжитое великим революционным демократом «буржуазное направление», соприсутствующее в его политическом мышлении,— объективно сообщала его учению о разумном эгоизме и «выгоде» некоторую двусмысленность, зорко подмеченную Достоевским. Блестящий полемист, автор «Преступления и наказания» с одинаковой сатирической остротой вывел в своем романе одного из бесчисленного «легиона пошляков», господина Лебезятникова, из тех, которые «мигом пристают непременно к самой модной идее», чтобы тотчас же ее «окарикатурить», и — рядом с ним — хищного дельца Петра Петровича Лужина, дающего теориям Чернышевского *такое* (глубоко превратное, конечно) истолкование: «Если мне, например, до сих пор говорили: «возлюби» и я возлюблял, то что из того выходило?.. Выходило то, что я рвал кафтан пополам, делился с ближним, и оба мы оставались наполовину голы... Наука же говорит: возлюби прежде всех одного себя, ибо все на свете на личном интересе основано. Возлюбишь одного себя, то и дела свои обделаешь как следует, и кафтан твой останется цел. Экономическая же правда прибавляет, что чем более в обществе устроенных частных дел и, так сказать, целых кафтанов, тем более... устраивается в нем и общее дело. Стало быть, приобретая единственно и исключительно себе, я именно тем самым приобретаю как бы и всем, и веду к тому, чтобы ближний получил несколько более рваного кафтана, и уже не от частных, единичных щедрот, а вследствие всеобщего преуспеяния».

---

[1] Чернышевский Н. Г. Полн. собр. соч., т. I. М., 1939, с. 749.
[2] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 20, с. 175.
[3] В этом он был отчасти прав.

Не подлежит сомнению, что все это лицемерно-корыстное разглагольствование Петра Петровича не имеет ничего общего с возвышенным смыслом идеи разумного эгоизма, понимаемого Чернышевским как глубоко личное, добровольное дело, *как борьбу за лучшее будущее человечества*, каковая и составляет своеобычное счастье нового человека. Устами своего любимого героя Разумихина Достоевский и сам причисляет «господина Лужина» к тем многочисленным промышленникам, прицепившимся к общему делу и вконец «испакостившим» его в своих меркантильных интересах. Но вместе с тем нельзя не признать, что шаткий евдемонический принцип, положенный Чернышевским в основу его этики, поощрял подобные сознательные (и бессознательные) искажения ее подлинного смысла.

Как известно, Кант противопоставил моральному учению английских евдемонистов и их иноземных последователей и продолжателей свою собственную этику, всецело подчиненную «категорическому императиву» непреложного долга, то есть требованию, продиктованному не какими-либо особыми обстоятельствами («средой», как говорили в эпоху Достоевского) или «частной целью», которая сообщала преходящую («эффективную») ценность тому или иному поступку и волеизъявлению, а *безусловному требованию*, обладающему *самоправной* ценностью — независимо от тех или иных привходящих соображений и расчетов.

В историко-философской литературе издавна бытует взгляд, согласно которому этика Канта якобы носит чисто формальный характер. Это верно только в том смысле, что выдвинутый Кантом этический принцип не обладает конкретной определенностью. Но он «беспредметен» лишь в силу своей *всеобщности*, вернее, всецело направлен на один предмет: на *понятие долга*, понятие отвлеченное, абстрактное, но вместе с тем в каждый миг общественно-исторической и личной жизни наполняющееся конкретнейшим содержанием. Голоса, обвинявшие Канта в формализме его этического учения, раздавались еще при его жизни, и философ успел на них откликнуться в предисловии к «Критике практического разума». «Один рецензент,— так пишет Кант,— желая высказать порицание моему труду [1], сам того не чая, очень метко заметил, что в нем дается не новый *принцип*, а всего лишь новая *формула* морали. Но кто, скажите, почел бы возможным заложить новую

---

[1] Речь идет о трактате Канта «Обоснование метафизики правов» (1785).

основу для всего морального обихода, так сказать, *изобрести* таковую? Как будто до него мир знать не знал и ведать не ведал, что такое *долг*, или пребывал касательно его в постоянном заблуждении! Но тот, кому известно, что значит для математика *формула*, точно указующая, как следует — во избежание ошибок — поступать при решении той или иной задачи, не сочтет формулы, применимой во всех случаях, где речь идет о выполнении долга, ни пустой, ни тем более излишней». *Предметное содержание* долга бесконечно меняется по ходу жизни отдельного лица, нации, всего людского племени; но во всех случаях и при всех обстоятельствах долг одинаково безусловен, независим ни от корыстных расчетов, ни от преходящих субъективных чувств (удовольствия и неудовольствия); всегда и везде он подвластен только неподкупному голосу нашей совести.

При этом жизнь идет своей чередой; «антагонизм сил», борьба противоречивых интересов и друг друга исключающих притязаний отдельных лиц, сословий и состояний продолжается. Но, отнюдь того не отрицая, Кант в своем учении об этике сурово настаивает на том, что «нравственный закон» не должен считаться ни с миром корыстных страстей, ни даже с понятием *причинности*. К тем же самым событиям и поступкам, необходимость и неотвратимость которых утверждается в силу понятия закономерной причинности, «категорический императив нравственного закона» предъявляет требование, чтобы они, эти события и поступки, под воздействием осознанного долга, осуществились бы по-другому, чем так, как они осуществляются без повелительного вмешательства «чистой», «свободной» воли. «Да и чем бы иным могла быть свободная воля,—вопрошает Кант,—как не *автономией*, иначе *способностью* воли: быть законом себе собой?.. Отсюда же следует, что *свободная* воля и воля, *подчиненная* нравственному закону,— одно и то же».

Во всем этом рассуждении Канта, в его мысли о «формуле, применимой во всех случаях, где речь идет о выполнении долга», в его требовании к человеку: преодолевать усилием воли неотвратимость «закономерной причинности» — нет, конечно, и доли формализма или разрыва с действительностью. Достаточно вспомнить хотя бы то, что без «презумпции» ответственности человека за свои поступки немыслимы ни законодательная, ни судебная функции государства.

Если бы идейные противники Чернышевского выдвинули против его учения лишь эти, почти аксиоматичные, положения Канта, их полемика носила бы чисто «академический»

характер, была бы только спором о терминах и формулировках, не представляющим к тому же самостоятельного философского интереса, поскольку все это — не более как повторение давно пройденного. Ради такого скромного результата политические противники Чернышевского не потревожили бы тени Канта. В значительно большей степени их устраивали другие (мещански ограниченные) мотивы, представленные в этике немецкого философа.

К примеру, его спор с английским просветителем Гоббсом, в котором Гоббс отстаивал тезис о допустимости свержения неугодной народу верховной власти, тогда как законопослушный Кант отрицал правомерность всякого насильственного переворота на том формально-правовом основании, что «здесь *исход* (восстания.—*Н. В.)* обычно вторгается в наше признание его законности, тогда как его исход еще сомнителен, в то время как законность существующего правового уклада несомненна» (с правовой точки зрения.— *Н. В.*).

Формализм этого рассуждения становится, пожалуй, только нагляднее, когда Кант тут же со всей решительностью утверждает, что закон, которому способна добровольно подчиниться человеческая личность, должен, собственно, провозглашаться *самим народом*, обладающим законодательной властью. Достойным государем, по убеждению Канта, является разве такой государь, чья воля выражает *всенародную* волю.

Но, хоть и считаясь, в духе просветителей XVIII века — Вольтера, Дидро, с такой heureux hasard (счастливой случайностью), Кант все же признавал вполне отвечающим достоинству человека только строго демократический, республиканский строй. Более того, казалось бы, убежденный противник насильственных переворотов, он открыто заявил [1] о своем «сочувствии, граничащем с энтузиазмом», Великой французской революции, «независимо от того, удастся ли она или не удастся»;— уже потому, что она «показала всему человечеству, что идеи свободы осуществимы».

И еще одна мысль из этики Канта, пришедшаяся особенно по вкусу реакционным антагонистам Чернышевского: его «учение о постулатах», то есть о недоказуемых, но «практически» якобы необходимых *предположениях* (или лучше: *требованиях)* нашего нравственного сознания, что *бог* и *бессмертие* существуют.

---

[1] В «Споре факультетов», обнародованном за шесть лет до его смерти (в 1798 году).

Казалось бы, церковников, правоверных сынов любой из существующих (или некогда существовавших) религий, не могло и не должно было бы удовлетворять Кантово «учение о постулатах»: ведь для людей, исповедующих любое исторически сложившееся вероучение, существование личного бога — вне сомнения и бог-вседержитель — единственный источник добра, а значит, и морали. Не так у Канта. Он не уставал подчеркивать, что природа, что «провидение» озаботилось тем, чтобы человек причастился лишь такому совершенству или высшему счастью, какое он *сам* способен осуществить, безо всякого вмешательства и помощи потусторонней силы.

И все же, поскольку Кант здесь как-никак обратился к традиционной богословской терминологии, переходившей из уст в уста на всем протяжении многовековой истории вероучений и христианской культуры, это давало веское основание ссылаться на автора «Критики практического разума» как на мыслителя, не обошедшегося в своем учении об этике без церковно-религиозных представлений *(бог* и *бессмертие).* Именно так и поступали идеологи русской реакции различных оттенков, и прежде всего Н. Н. Страхов, с которым сблизился Достоевский в годы совместной работы в редакции журналов «Время» и «Эпоха» и продолжал оживленно переписываться в период работы над «Преступлением и наказанием».

Мы не имеем основания утверждать, что Достоевский был усердным читателем сочинений Канта, и тем менее — знатоком его философии. Правда, в первом же письме брату Михаилу Михайловичу по выходе из Омского острога имя немецкого философа помянуто; более того, затребована наряду с трудами Вико и Гегеля также и «Critique de la raison pure» (французский перевод «Критики чистого разума»). Но едва ли Достоевский изучил ее основательно, тем более в год упорных его усилий вернуться к прерванной каторгою литературной работе; да и потом он никогда уже не переставал заниматься торопливым, напряженным трудом писателя и публициста, гонимый и желанием поскорее высказаться, и постоянной материальной нуждою. Что касается «Critique de la raison pure», то он, надо думать, более внимательно ознакомился только с учением Канта об антиномиях, впрочем, скорее как с давно известным ему — по творчеству молодого Шиллера — кругом идей и представлений. Но об этом — более подробно в главке, посвященной «Братьям Карамазовым». Собственно философская сторона «Критики чистого разума», Кантова «теория опыта», едва ли могла задеть за живое великого романиста.

В гораздо большей степени проникся он духом *этических* воззрений Канта.

Вопрос, почерпнул ли Достоевский этот дух из чтения самого Канта или из русских и западноевропейских историко-философских источников (в том числе из бесед с Н. Н. Страховым, а позднее, особенно в период работы над «Братьями Карамазовыми», с Владимиром Соловьевым), остается открытым и едва ли когда-нибудь окончательно прояснится — особенно если принять во внимание исключительную способность Достоевского к быстрому усвоению чужого духовного достояния и к самостоятельному «додумыванию» заинтересовавших его идей. Во всяком случае, многие мотивы Кантовой философии ожили в его романах и прочно вошли в систему его мышления.

В специальной литературе о Достоевском все это осталось почти неосвещенным. Признаюсь, я запомнил только одно беглое замечание, ориентирующее нас в этом вопросе и притом принадлежащее отнюдь не «специалисту по Достоевскому». Имею в виду одно место в небольшой брошюре немецкого философа Пауля Наторпа «Fjodor Dostojewskys Bedeutung für die gegenwärtige Kulturkrisis» [1]. Вот что в этой связи пишет Наторп (один из крупнейших знатоков кантовской философии): «С неуклонной последовательностью отстаивал Достоевский *нравственную ответственность* человека за любое проявление его воли: долг, честь, совесть — понятия, для него незыблемые. Здесь ощущается влияние *Канта,* быть может осуществившееся обходным путем, через Шиллера, которого Достоевский и знал, и любил. Возможно, впрочем, что он почерпнул этот суровый этицизм и непосредственно из библии, преимущественно из Ветхого завета, откуда почерпал его и Кант». Всего несколько слов, как видите, и притом не слишком решительных, в которых даже сквозит предусмотрительная готовность и вовсе отказаться от мысли о кантианском происхождении нравственных идей великого русского романиста...

Брошюра, содержащая эту публичную лекцию престарелого марбургского профессора, вышла давно и тогда же была мною прочитана. Теперь, при новом усердном штудировании Достоевского, уже в связи с настоящей работой, я снова

---

[1] «Значение Федора Достоевского для современного кризиса культуры» (Иена, 1923). В настоящее время я могу сослаться в этой связи и на книгу Я. Э. Голосовкера «Достоевский и Кант». М., 1963, (хоть я во многом с нею не согласен).

вспомнил о ней — так часто приходилось мне опознавать кантовские мотивы, усвоенные автором «Преступления и наказания», «Подростка», «Братьев Карамазовых» и «Сна смешного человека» (произведений, в которых эти мотивы проступают с наибольшей отчетливостью). Брошюра Наторна снова водворилась на моем столе, и мысль, высказанная в ней об «обходном пути, через Шиллера» (благодаря чему и осуществилось в известной мере влияние Канта на Достоевского), меня поразила своей интеллектуальной приметливостью. Нет, зоркий глаз старого знатока эпохи немецкого Просвещения и классической литературы здесь не допустил промашки!

Но именно эта, по сути глубоко верная, мысль потребует — уже в связи с моими собственными, давними и новейшими, наблюдениями — необходимого уточнения.

Вне сомнения: с самим *духом* кантовского этицизма сроднил Достоевского Шиллер — тут Наторп прав безусловно; особенно «ранний Шиллер», автор «Разбойников», драмы, произведшей на писателя неизгладимое впечатление еще в детстве, когда он, «десяти лет от роду», со всей семьей Достоевских, видел на подмостках московского Малого театра гениального Мочалова в роли Карла Моора. Уже на исходе своей жизни он вспоминает об этом в письме Н. Л. Озмидову и признается своему корреспонденту, что «Разбойники» подействовали на его «духовную сторону очень плодотворно». Верно также и то, что Достоевский — даже в последние свои годы, в эпоху работы над «Братьями Карамазовыми»,— воспринимал иные мысли и положения Канта под углом шиллеровского вйдения; но, с другой стороны, не подлежит сомнению и то, что ряд существеннейших этических и философско-исторических мотивов немецкого мыслителя был подхвачен Достоевским, оригинально переосмыслен и приобщен к кругу заветнейших его идей и *без* прямого посредничества Шиллера.

Назовем из них хотя бы важнейшие.

Прежде всего овеянную духом кантовской философии истории и кантовской этики мысль Достоевского о дарованной людям свободе, свободном выборе между добром и злом, не регулируемом никакой потусторонней (трансцендентной) божественной силой или знамением, а всецело приговором собственной совести, нравственным сознанием человека.

Еще больший интерес в связи с затронутым вопросом представляет фантастический рассказ «Сон смешного человека», напечатанный в апрельском номере «Дневника писа-

теля» за 1877 год. В нем философские мотивы Канта, проникнутые оптимизмом эпохи Просвещения, не столько главенствуют или подвергаются дальнейшей разработке, сколько, в точном смысле слова, *соучаствуют* в широко развернувшейся контроверзе. Наряду со светлыми картинами человеческого счастья, но зыбкими и нечеткими, как смутное сновидение, в эту «титаномахию идей» вторгается и тяжкий мрак, сгустившийся в «отчаявшейся» душе великого писателя, не знавшего выхода из бесконечного коловращения человеческих бедствий и все же никогда не терявшего робкой и реально ничем не обоснованной надежды на конечное торжество света, счастья и всемирного единения человечества.

Читатель помнит, конечно, что этот необычный фантастический сон приснился герою рассказа, «смешному человеку», в день, когда он решил покончить с собою «выстрелом в правый висок».

Придя домой, он сел у стола в «старое-престарое, но зато вольтеровское» кресло, вынул револьвер и еще раз спросил себя: «так ли?» — и совершенно утвердительно ответил, что «так», то есть что в эту же ночь покончит свои счеты с земной юдолью. Позади был бесцельно, постыдно и бессердечно прожитый день, такой же, как все дни его опустошенной и обессмысленной жизни. Но он не застрелился. Он нежданно заснул. И во сне не только увидел свое самоубийство, свои похороны и пребывание в сырой могиле в немощном, но болезненно-настороженном оцепенении — он увидел также и тот человеческий мир на далекой планете, куда перенесло его «некое существо», наделенное «как бы человеческим ликом». Географические очертания этой планеты, ее морей и материков были точным сколком с покинутой им Земли, но населяли ее люди, еще не прошедшие многострадального и полного соблазнов пути исторического развития [1].

---

[1] Примечательно, что сомнительный «философский консультант» Достоевского Н. Н. Страхов решительно отрицал возможность существования людей на других планетах — не столько по научным, сколько по церковно-богословским соображениям, как примечательно и то, что мысль о существовании людей на других планетах была высказана Кантом в его ранней «до-критической» работе «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), а именно в третьей ее части — «Об обитателях планет», где говорится также и о возможности переселения душ после смерти в «другие сферы», «на отдаленные шары мироздания». «Простительно и благоприлично забавляться подобными предположениями,— поясняет Кант,— но никто не станет возлагать надежды на будущее, руководствуясь столь зыбкими порождениями фантазии».

«Эти люди,— так повествует герой рассказа,— радостно смеясь, теснились ко мне и ласкали меня... О, они не расспрашивали меня ни о чем»; им только «хотелось согнать поскорее страдание с лица моего». Пришельцу с нашей планеты было непонятно, подобно всякому «современному русскому прогрессисту», как они обходятся без науки. «Они не желали ничего и были спокойны, они не стремились к познанию жизни», ибо «и без науки знали, как им жить». Словом, они жили, «довольствуясь малым, в полном согласии и во взаимной любви... столь же кроткие, как пасомые ими агнцы». Если бы фантастический сновидец и воспользовался этими словами Канта, он произнес бы их безо всякой иронии и толики презрения. Напротив, этим безгрешным своим простодушием они и были ему дороги, за это он и полюбил их. Полюбил, как детей в «самые первые годы их возраста»; да они и были детьми в их ранней невинности. Полюбил так беззаветно, что «порою целовал им ноги» и приписывал им знание, которое якобы было «глубже и выше» нашей науки.

О каком знании здесь говорится — сновидцем и самим Достоевским? Но об этом позже...

Дело в том, что эта ранняя невинность, этот ранний «земной рай» рассыпался прахом. «Как скверная трихина, как атом чумы, заражающий целые государства», так заразил пришелец с Земли, «современный русский прогрессист», это безгрешное людское стадо. Ему, по собственному его признанию, было недоступно их якобы «высшее» знание; но зато они начали понимать его и его науку. «Сон пролетел через тысячелетия». О, они сознавали, что жизнь их стала греховной, но если бы кто их спросил, хотят ли они вернуться в их былое невинное и счастливое состояние, они бы ответили: «Пусть мы лживы, злы и несправедливы, мы *знаем* это и плачем об этом... Но у нас есть наука и через нее мы отыщем вновь Истину, но примем ее уже *сознательно*... Наука даст нам премудрость, премудрость откроет законы, а знание законов счастья — выше счастья».

И далее Достоевский (или его герой) в сжатом очерке воссоздает трагическую картину всемирно-исторического развития, равнозначного всемирному *осквернению* человечества, историю его преступлений, сопровождавшую и сопровождающую в его, да и в наше еще время, борьбу за *мое* и *твое*, за разъединение постепенно сложившихся и враждующих между собою сословий, классов, отдельных личностей, а также различных убеждений и религий. Да, Достоевский (едва ли только его герой!) отнес и возникновение религий

к симптомам всемирного разъединения, и это — вопреки его подчеркнуто православно-христианской идеологии![1] Ведь у людей в пору их раннего, первобытного существования еще «не было храмов, но у них было,— как утверждает герой «фантастического рассказа»,— какое-то... живое и беспрерывное единение с Целым вселенной; у них не было веры, зато было твердое знание, что когда восполнится их земная радость до пределов природы земной, тогда наступит для них, и для живущих, и для умерших, еще большее расширение соприкосновения с Целым вселенной».

Теперь «святая кровь лилась на порогах храмов». И тут «глубокие умы» стали измышлять: «как бы всем вновь так соединиться, чтобы каждому, не переставая любить себя больше всех, в то же время не мешать никому другому, и жить таким образом всем вместе, как бы в согласном обществе». Эта формулировка, как помнит читатель, в обостренной и обобщающей форме повторяет ряд мыслей Достоевского, высказанных в «Зимних заметках о летних впечатлениях», включая критику пропаганды французских социалистов. «Конечно, есть великая приманка жить хоть не на братском, а чисто на разумном основании»,— писал тогда Достоевский. А коль скоро лишь на «разумном», то: «хоть и возможен социализм, но только не во Франции». Но вышеприведенная (в начале абзаца) формулировка Достоевского обладает достаточной емкостью, чтобы охватить и буржуазно-демократические иллюзии французской революции 1789 года с ее лозунгом «свободы, равенства и братства», произносившимся почти без паузы, так сказать, на одном дыхании, с данто-

---

[1] Впрочем, в «Сне смешного человека» «православная идеология» осталась неподчеркнутой; здесь чувствуется отступничество от, казалось бы, так прочно сложившегося credo, отступничество, столь характерное для Достоевского в период его работы над романом «Подросток», сочувственно встреченным Некрасовым и Щедриным и враждебно «единомышленниками» писателя, Страховым и Майковым. Вот выдержка из переписки писателя с А. Г. Достоевской касательно «Подростка»: «...отворилась дверь и вошел Некрасов. Он пришел, «чтоб выразить *свой восторг* по прочтении конца первой части»... ...Одним словом, в результате, то, что мною в Отеч. Записках дорожат чрезмерно, и что Некрасов хочет начать совсем дружеские отношения». И в другом письме: «...Майков, когда стал расспрашивать о Некрасове и когда я рассказал комплименты мне Некрасова — сделал грустный вид, а Страхов так совсем холодный». О том же и в дневнике Анны Григорьевны: «Вернувшись в Руссу, муж передал мне многое из разговоров с Некрасовым, и я убедилась, как дорого для его сердца было возобновление задушевных сношений с другом юности».

повским призывом: «Обогащайтесь!» И вместе с тем эта же формулировка, сознательно или бессознательно (но надо думать, что *сознательно)*, пародирует Кантову идею устройства человеческого общества, к тому и сводящуюся, чтобы, не погашая индивидуальных притязаний отдельного человека, вместе с тем наделить каждого лишь той мерой свободы, которая «не преступала бы свободы, отпущенной другому человеку».

Именно в этом месте, то есть в определении всемирно-исторической роли антагонизма социальных противоречий, контроверза с Кантом достигает своего наивысшего обострения: ведь Кант полагал, как истый сын Просвещения, что из «антагонизма сил» должно, наконец, в муках родиться гармоническое общество, «утерянный земной рай» (Достоевский намекает на эту его мысль: «они жаждали мучения и говорили, что Истина достигается лишь мучением»); напротив, герой и автор «Сна смешного человека» видят в этом «антагонизме сил» лишь нагромождение новых преступных заблуждений: «Целые войны поднялись из-за этой идеи» (то есть идеи, согласно которой человеческая «премудрость» и «чувство самосохранения» «заставят наконец человека соединиться в согласное и разумное общество»). Но соединение «чисто на разумном основании» по-прежнему не получалось, и потому «для ускорения дела «премудрые» старались поскорее истребить всех «непремудрых» и не понимающих их идею, чтоб они не мешали торжеству ее». Более того, само «чувство самосохранения», на которое возлагали такие надежды и Кант, и все, кто верит в рождение социальной «гармонии» из всемирно-исторической распри, по утверждению Достоевского и его героя, уже «начинает ослабевать»: «явились гордецы и сладострастники, которые прямо потребовали все или ничего»,— явный намек на новейший цезаризм Наполеона III и на зревшие в недрах европейского общества реакционно-милитаристские тенденции.

По ходу контроверзы Кант как бы превращается Достоевским лишь в одного из «премудрых», усугубивших своими рационалистическими «теориями единения» (хоть бы лишь «на чисто разумном основании») кровавую трагедию всемирной розни. Казалось бы, так? Но именно тут, достигнув кульминационной точки, контроверза с Кантом описывает крутую дугу и нежданно увенчивает острую полемику с духом кантовской философии истории идеей, заимствованной у того же Канта.

Какою же именно?

Но прежде чем ответить на этот вопрос, отвечу на первый, но сю пору оставленный мною без ответа: какое знание, якобы даже более глубокое, чем наши знания и наша наука, приписывают первобытным «счастливым людям» герой и автор «фантастического рассказа»? Оба эти вопроса теснейшим образом связаны друг с другом.

Начну издалека, с ночи, предназначенной «смешным человеком» для давно задуманного самоубийства. Этой ночи, как сказано, предшествовали хмурый день и дождливый вечер, прожитые вполне бесцельно, позорно и бессердечно. Возвращаясь домой, герой рассказа повстречался с восьмилетней девочкой, вернее, был остановлен ею. В мокром платьице и в мокрых рваных башмачках, она кричала в ужасе и отчаянии: «Мамочка! Мамочка!» Очевидно, с ее матерью что-то случилось, быть может, она помирала. Но герой рассказа не пошел за нею, напротив, ему вдруг захотелось ее прогнать; она же все бежала за ним, «всхлипывая, задыхаясь» и как-то «сбоку». Тут-то он и топнул на нее и закричал. Тогда она метнулась к другому прохожему, «все не унимаясь».

Почему он с ней поступил так жестоко? А потому, что сознание предстоящей смерти, его обращения в «нуль абсолютный» («застрелюсь я, и мира не будет, по крайней мере, для меня») давало ему неписаное право совершать любые подлости, так как «не только стыда, но и самого мира уже не будет». Такова, по Достоевскому, аргументация «современного русского прогрессиста», аргументация человека, не исповедующего никакой религии, кроме «религии» *абсолютного* небытия после смерти.

В свете сказанного приобретает совсем особый смысл все, что говорится о смерти и об отношении к смерти на страницах рассказа, посвященных счастливому, «еще вполне невинному» человечеству. «У них почти совсем не было болезней, хоть и была смерть; но старики их умирали тихо, как бы засыпая, ласково улыбаясь остающимся. Казалось, что «земное единение между ними не прерывалось и после смерти[1]. Они почти не понимали меня, когда я спрашивал их про вечную жизнь, но, видимо, были в ней до того убеждены безотчетно, что это не составляло для них вопроса».

---

[1] Следы такого отношения к смерти у первобытных племен, как известно, обнаружены *новейшими* научными — археологическими и лингвистическими — изысканиями.

В этом *безотчетном отрицании смерти* и заключалось их sui generis знание. Называть эту безотчетную убежденность знанием едва ли правомерно. Это лишь *отдаленная аналогия* того, чем для нас являются знание и научная достоверность: зыбкая аналогия, продиктованная «страстным желанием поскорее и хоть сколько-нибудь передать» ее лишь «приближенно» уловленный смысл.

Что ж! Мы охотно довольствуемся и такой «приближенностью». Уже потому, что и мы — вместе с Достоевским — на деле озабочены судьбами *современного* человечества и, подобно «смешному человеку», не хотим и не можем допустить, «чтобы зло было нормальным состоянием людей». Безотчетное *отрицание смерти* нечленораздельным еще первобытным сознанием «счастливых людей», в силу такой *нечленораздельности* и прибывавших в «живом и беспрерывном единении с Целым вселенной» — ведь всякая неизбежная ограниченность понятия (в силу смыслового его ограничения только и достижимого), всякое обращение к числу и к мере по самой сути своей является изъятием из целого, чтобы — в конечном счете — тем полнее его осмыслить (или, по крайней мере, приблизиться к постижению целого)... Но продолжу мысль, прерванную моими пояснениями: это безотчетное отрицание смерти *должно,* как намекает Достоевский, *найти* конечную, уже не безотчетную, а вполне осознанную великую *этическую аналогию* в грядущем «земном рае».

Пропасть, пролегшая между детьми *природы* и детьми *культуры,* прошедшими через все испытания кровавого, многострадального исторического развития, *должна* в конечном счете сомкнуться. «Дух (то есть культура в широком значении этого слова.— *Н. В.)* и природа — разве это взаимоисключающие друг друга противоречия?» Так вопрошает герой «Волшебной горы» Томаса Манна, Ганс Касторп, в главе «Снег», где Касторпу тоже пригрезилось видение прекрасного «раннего человечества» (видение, кстати сказать, отнюдь не столь уж безраздельно светлое). В этой главе «Волшебной горы», написанной под несомненным впечатлением «Сна смешного человека», затронута и одна из центральнейших идей «фантастического рассказа» Достоевского, идея *отрицания смерти. «Ради добра и любви,—* так заключает Ганс Касторп,— *человек не должен дозволить смерти властвовать над его помыслами».* В этой замечательной формулировке (замечу в скобках: единственных словах в романе, выделенных Томасом Манном курсивом) содержится вся суть европейского гуманизма.

Но эта глубокая мысль владела и творческим сознанием Достоевского. В «Подростке» она выражена именно в духе *чистого гуманизма*, не замутненного какой-либо мистической фразеологией: «Они работали бы друг на друга, и каждый отдавал бы всем все свое и тем одним был бы счастлив,— так говорит Версилов своему побочному сыну о возможном будущем человечества.— Каждый ребенок знал бы и чувствовал, что всякий на земле — ему отец и мать. «Пусть — завтра последний день мой,— думал бы каждый... но все равно, я умру, но останутся все они, а после них дети их» — и эта мысль, что они останутся, все так же любя и трепеща друг за друга, заменила бы мысль о загробной встрече».

Примечательно, что и в этой выдержке из «Подростка» соприсутствует образ ребенка, и это, как мы могли убедиться, не случайно. Как и в «Сне смешного человека», образ ребенка здесь символизирует будущее человечества, вернее, осознание каждым из нас своей *личной ответственности* перед будущим человечества — в прямую противоположность «смешному человеку» в ночь, когда он, готовясь покончить свои счеты с жизнью, так остро ощутил, что ценою обращения в «нуль, в нуль абсолютный» он обретает своевольное право на абсолютную безответственность: «мертвые-де сраму не имут», ибо мир и мирская молва для них уже не существуют.

Этому мрачному «культу небытия и саморазрушения ради вечного успокоения в ничтожестве» Достоевский с настойчивой решимостью противопоставляет светлую идею «непрерывного земного единения» всех когда-либо живших на земле со всеми живущими на ней теперь, и теми, кому еще предстоит жить на нашей планете,— «единение» в силу общей (вольной и невольной) *причастности* всех и каждого к осуществлению конечной «гармонии» всемирного человеческого общества, «истинного братства», «полного и духовного единения племен» (на почве справедливого миропорядка).

Эту-то идею «непрерывного земного единения» людей, живых и некогда живших, то есть идею «личной моральной ответственности» каждого за судьбу человечества в его произросшем из прошлого *настоящем* и произрастающем из настоящего *будущем*, Достоевский и противопоставляет кровавой трагедии всемирной розни, быть может даже не ведая того[1], как тесно связана эта мысль с Кантовым *постулатом бессмертия (морального* бессмертия человека). Ведь и Кант,

[1] Но, вероятнее все же,— ведая.

по сути, выдвинул этот свой «постулат» в противовес нигилистической мысли об обращении после смерти «в нуль абсолютный», о «вечном успокоении в ничтожестве», то есть о полной *непричастности* человека к грядущим судьбам человечества, о полном — прижизненном — безразличии к тому, осуществится ли на земле «гармония», справедливый социальный миропорядок, когда нас уже не будет, когда мы физически, и не только физически, обратимся в ничто.

Как и в какие сроки исторически локализуется этот «земной рай», этот «справедливый миропорядок», Достоевский не знал и об этом не говорил; а там, где все-таки говорил, обычно впадал в роковые, реакционнейшие ошибки возлагая на русского самодержца несбыточные, вполне ирреальные надежды. Но в сбыточность своего высокого идеала он верил твердо — хоть порою и сознавал логическую необоснованность своих надежд. «Живой образ» счастливого человечества «будет всегда со мной и всегда меня поправит и направит» (на деле-то — далеко не «всегда», как мы знаем).

Пусть на исходе XIX века «ум человеческий,— так пишет Достоевский в «Братьях Карамазовых»,— начинает насмешливо не понимать, что истинное обеспечение лица состоит не в личном уединенном его усилии, а в людской общей целостности. По непременно будет так, что придет срок страшному уединению, и поймут все разом, как неестественно отделились один от другого. Таково уже будет веяние времени, и удивятся тому, что так долго сидели во тьме, а света не видели». «Я никогда не мог понять мысли,— поясняет Достоевский,— что лишь одна десятая доля людей должна получать высшее развитие, а остальные девять десятых — лишь послужить к тому материалом и средством, а сами оставаться во мраке... Верую даже, что царство *мысли и света* способно водвориться у нас, в нашей России, еще скорее, может быть, чем где бы то ни было».

«Царство *мысли и света»!* Подчеркиваю со всею настойчивостью это, конечно же вполне сознательно избранное писателем, выражение. Стоит его сопоставить с двумя другими кардинальными идеями Достоевского: с его мыслью о свободном выборе человека между добром и злом, а также со зловещим образом великого инквизитора, порешившего полностью подавить свободную волю в человеке и принудить людей к безропотному послушанию с помощью «чуда, тайны и авторитета», этих «трех сил», единственно способных «победить и пленить» людскую совесть и людскую волю,— и сразу рушится общепринятое у нас утверждение, будто бы

«поздний» Достоевский *окончательно* разуверился в человеческом разуме, предпочтя ему церковную авторитарность.

Этому выводу иных наших «специалистов по Достоевскому» резко противоречит самый смысл легенды о великом инквизиторе, смысл, который не заглушить и не затуманить никакими «смиренномудрыми» рассуждениями о «старчестве», то есть об обретении «уже совершенной свободы» ценою полного подчинения своей души и своей воли душе и воле старца, добровольно избранного себе в наставники[1]. При всех колебаниях, *антиавторитарная сущность* легенды оставалась для Достоевского в силе, как и вера в конечное светлое будущее человечества.

Подобно Канту, подобно великим гуманистам-просветителям XVIII века, Достоевский не «принял бы мира», хотя бы внешне и достигшего морального совершенства, но лишь под давлением карающей и награждающей «трансцендентной» божественной силы, а не из внутреннего побуждения, путем осознания своего нравственного долга и в силу чувства всемирного братства. Ибо *без личного морального подвига* никакая добродетель нравственной ценности не имеет, а человеческое общество, коль скоро оно обрело моральную «гражданскую выправку» только под воздействием чувства страха или надежды на благое воздаяние за «праведную жизнь», «уподобилось бы, — говоря словами Канта, — бездушному механизму, где, как в театре марионеток, все отменно жестикулируют и все же остаются безжизненными куклами».

> Верь тому, что сердце скажет,
> Нет залогов от небес.

Это двустишие для этики Достоевского непререкаемо.

И все же: сколько выпадов против ума и разума содержат в себе его романы и публицистика — вплоть до карамазовского «ум подлец!»...

Но это вовсе не значит, что великий писатель восставал против разума вообще: по сути, его возмущало лишь злоупотребление *чисто теоретической* функцией разума, вполне правомерной при разрешении вопросов, стоящих перед *точными науками*, в том числе и перед социальной статистикой, — к примеру, при определении процента лиц женского

---

[1] О старчестве я подробнее выскажусь ниже, уже в связи с проблематикой «Братьев Карамазовых». Но смею заверить читателя уже сейчас, что и эта идея Достоевского далеко разойдется с ее обычным, преобладающим толкованием в богословской литературе.

пола, обрекаемых существующим социальным строем на узаконенный разврат: «Такой процент, говорят, должен уходить каждый год куда-то... к черту, должно быть, чтобы остальных освежать и другим не мешать» — так «мучил себя и поддразнивал» Раскольников, «даже с каким-то наслаждением». «Процент! Славные, право, у них эти словечки: они такие успокоительные, научные. Сказано: процент, стало быть, и тревожиться нечего. Вот если бы другое слово, ну тогда... было бы, может быть, беспокойнее...»

Там же, где речь идет не об установлении «объективных» научных истин и реальных фактов, а об обретении высшей правды и справедливости, о созидании идеального общества, «земного рая», «золотого века» — словом, не о *сущем,* а о *должном,* — там, по убеждению Достоевского, «чисто теоретической функцией» разума не обойдешься. Тут вступает в силу другое — этическое — мышление, требующее непосредственного перехода от уразумения к изъявлению нравственной воли и, далее, к живой целеустремленной деятельности, направленной на осуществление искомого идеала. «Чисто теоретическое мышление», пытающееся «изменить мир» согласно проекту, сочиненному в ученом уединении, не считаясь ни с уровнем экономического развития общества, ни с психологией масс («с субъективным фактором истории», как сказали бы мы), не способно ни «изменить» мира, ни даже «познать» его. «У них не человечество, развившись историческим, *живым* путем... само собою обратится наконец в нормальное общество,— говорит Разумихин (рупор автора «Преступления и наказания»), а, напротив, социальная система, выйдя из какой-нибудь математической головы, тотчас же и устроит все человечество и в один миг сделает его праведным и безгрешным, раньше всякого живого процесса, без всякого исторического и живого пути!..» Словом: «с одной логикой нельзя через натуру перескочить!»

Все, что здесь сказано об утопизме (ведь об этом тут речь), отмечено обычной для Достоевского неотразимой точностью. Но *как,* каким образом человечество пройдет предназначенный ему *живой* исторический путь, *когда* и при каких условиях сольются воедино «эмпирическая действительность» с искомым «идеалом» гармонического общества — этот вопрос, уже занимавший крупнейшие умы великой эпохи Просвещения, для Достоевского по-прежнему оставался неразрешимым — в глубоком отличии от Карла Маркса, видевшего в *коммунизме* «решение загадки истории», и он (коммунизм) «знает, что он есть это решение».

Великий русский романист был современником Маркса и Энгельса, кое-что слышал о них, конечно, но едва ли читал их сочинения (а если и читал, то бегло и предвзято), и новаторский смысл исторического материализма, установившего *закономерную неизбежность* воссоединения эмпирического бытия с величайшей этической целью истории человечества, не был уловлен Достоевским. Загадка истории для него оставалась загадкой, хоть он и верил в осуществимость справедливого миропорядка и в торжество «нравственного закона» — вопреки своей теоретической немощи: неоспоримо *доказать* радужный исход исторического развития, закономерную *неизбежность* пришествия «золотого века».

Но и вера в недоказуемое — а недоказуемость и составляет исконный объект всякой «веры» (древнее Тертуллианово: «credo quia absurdum est») — тоже нуждается в своего рода обосновании,— этому посвящена добрая половина богословской литературы. Как и всякая вера, вера в осуществимость гармонического общества, в пришествие «золотого века», когда «лань ляжет подле льва», требует подтверждения истинности исповедуемой веры, нуждается в некоем «поручительстве». А кому и служить порукой, как не богу, которым «вера крепка»? Даже истый сын Просвещения Иммануил Кант если и не невер, то убежденный антиклерикал, ощутил потребность в такой поруке (Bürgcshaft), поскольку и для него «лучший из миров» (die beste Welt), справедливый миропорядок, оставался мечтой и надеждой, ничем строго теоретически не подтвержденной и не подтвердимой.

Философское мышление Канта всегда отличалось чрезвычайной терминологической *изобретательностью,* чтобы не сказать изворотливостью; ему неизменно удавалось соблюдать известную «дистанцию», отделявшую его «критическое мышление» от наивного догматизма, тем более богословского. Так, в частности, он настойчиво противопоставлял традиционно-церковному, или, как он выражается, «популярному», представлению о «вере» свое учение о «моральной вере разума». Последняя (moralischer Vernunftglaube), согласно Кантовой этике, всецело опирается на *факт возможности свободы воли,* уже не требующий дополнительного обоснования. Понятие «бог», по убеждению Канта, не может ни укрепить, ни обогатить понятия *свободы,* то есть ее *обусловленности нравственным законом,* способным преодолевать «закономерную причинность» усилием воли, диктатом осознанного долга, «категорическим императивом». Область этики («долженствования», нравственного долга), по Канту, вполне «авто-

номпа», иначе — самоправна, не зависима ни от потусторонних (божественных) сил, ни даже от уверенности в том, что людские нравственные усилия в конечном счете увенчаются успехом — что «правда», что «добро» восторжествуют и «гармония», «разумное человеческое общество» — в более близкие или отдаленные сроки — осуществится. «Свободная личность», человек, всецело подчинивший свое поведение «нравственному закону» и неизменно следующий «осознанному долгу», всегда будет стоять за «правду добра» против «кривды зла», и если ему неопровержимо докажут, что правда несбыточна и реальный, эмпирический мир — вне правды, он и тогда предпочтет *остаться с правдой,* а не с погрязшим во зле эмпирическим миром. Таков смысл этического учения Канта.

Я позволил себе в своем изложении, так сказать, «стилистически» (или «фразеологически») сблизить *смысл* кантовской этики с широко известной и уже приводившейся мною мыслью Достоевского о предпочтении им «остаться с Христом» (в котором он чтил высшее проявление «морально сильно развитой личности») малодушному подчинению себя и своей воли «христопротивной» действительности, хотя бы Христос был «вне истины», а «истиной» (какою бы она ни была) обладал мир, погрязший в пороках и преступном человеконенавистничестве. Этим «внешне-стилистическим» сближением мне хотелось (не отступая от объективности изложения) тем нагляднее подчеркнуть общность их *этического пафоса* и вместе с тем указать на одинаковую побудительную причину их обращения к понятию «веры», то есть на общее им обоим стремление обрести *уверенность* в осуществимости «лучшего из миров», «земного рая» — при неспособности теоретически *вывести* из закономерного развития человеческого общества счастливый исход всемирно-исторического процесса.

Но прибегли они к понятию «веры», этому якорю спасения во всех теоретических бедствиях, по-разному: Достоевский — обратившись к идее «всесветного единения во имя Христово», к «высшей единительно-церковной идее русского социализма»; Кант — к своей, по замыслу гуманистической, «моральной вере разума».

Идея свободы, «нравственного самозаконодательства» (der moralishen Selbstgesetzgebung), по Канту,— *высшая идея,* главенствующая над всей областью этического поведения человека. Как таковая, она, по его убеждению, не нуждается в подтверждении своей правомерности какою-либо выс-

шей «метафизической реальностью». Нет нужды провозглашать свободу богорожденным «первенцем творения» или «дщерью великого отца»; она и так неоспоримо и безраздельно властвует над автономным «царством долженствования», «царством морали».

Но, не нуждаясь в понятиях бога и бессмертия для обоснования *своей* действительности, она, с другой стороны, не может вывести из *своей* бесспорной действительности действительность бога и бессмертия. Но хоть и не может и даже не должна выводить, а все же (тут-то и вступает в действие «моральная вера разума»!)... все же вправе «постулировать» (требовать) существование бога и бессмертия. Но тогда: для чего?

Одно мы знаем, следуя за дедукцией Канта: не для того, чтобы увериться в эффективности, в прямой пользе неизменного послушания голосу долга, «категорическому императиву». «Чистая» воля, по мысли философа, не должна руководствоваться соображениями об эмпирических *последствиях* деяний, продиктованных нравственным долгом. Ибо *ценность* сообщает деянию не достижение цели, хотя бы и наивысшей, а бескорыстная *верность* нравственному закону, добровольно над собою поставленному.

Все это так — в чисто моральном аспекте. И все же, вразрез с этическим ригоризмом Канта, человек (в том числе и сам философ) не в силах отрешиться от вопроса: а способна ли вообще эмпирическая действительность, «реальность вещей» (как выражается Кант), воплотить, в ходе своего развития, конечную цель всех нравственных усилий и упований человечества: установление «здесь, на земле», der besten Welt, справедливого гармонического общества?

Ответить на этот вопрос, *доказать* таковую способность эмпирического развития, по Канту, невозможно; но тем горячее и настойчивее мы вправе требовать и добиваться в своей повседневной деятельности, чтобы «мир реальных вещей» совпал в определенной точке своего развития с «миром нравственных ценностей». Духовное содержание этого переходящего от поколения к поколению страстного нравственного домогательства и составляет, по мысли философа, «практический смысл» понятия *бог*.

В полной аналогии с тем, как поставлен и истолкован Кантом «постулат существования бога», им трактуется и постулат *бессмертия*. Идея бессмертия, по Канту, порождена нашим «представлением о *нескончаемости задачи*, поставленной разумному существу», и о безграничных возможностях

нравственного совершенствования человечества. Совершенный человек, достигший «полного соответствования» (völlige Angemessenheit) своей воли нравственному закону,— это не человек в тот или иной момент его эмипирического существования, а «реальный объект» наших нравственных усилий на всем «уходящем в бесконечность» пути нашего *эмпирического* морального развития.

Идея бессмертия, в ее кантовском понимании, выражает совокупность наших нравственных усилий, направленных на достижение искомого идеала «совершенного человека», и только. В духе великих просветителей XVIII века и прежде всего Лессинга, Кант решительно отказывается видеть в «бессмертии» побудительную *причину* людского морального совершенствования. Если б даже и было возможно отыскать состоятельный логический довод, неоспоримо доказующий «фактическое» бессмертие и связанное с этим представление о боге и его воздаянии за праведно или греховно прожитую жизнь, это бы только обесценило нравственный подвиг человека и человечества, лишив его «самоправной свободы». Напротив, теоретическая *недоказуемость* бессмертия как раз и сохраняет за нами свободу чистой воли, свободный выбор между добром и злом, а значит, и самодовлеющую ценность нравственного поступка. По мысли Канта, человек должен по доброй воле, без расчета на воздаяние, поступать так, как если бы он верил в бога и в бессмертие. К этому и сводится смысл обоих постулатов «моральной веры разума» — бога и бессмертия.

Иными словами: коль скоро гармоническое единение человечества все же осуществится, это будет всецело деянием рук человеческих, а не следствием вмешательства в «земные дела» каких-либо «трансцендентных сил», иначе — провидения, божественной воли.

Таков итог Кантовой «моральной веры разума», таков смысл его двух «постулатов» о боге и бессмертии. Но этот итог изложен мною хоть и в точном соответствии с духом кантовского гуманизма, но не с достаточной полнотою. Чем более вникаешь в рассуждения Канта, тем более замутняется *чистота гуманизма* его этического учения, тем менее ясным и непреложным оказывается и подведенный нами итог. «Бог» и «бессмертие», по тому, что было сказано выше,— казалось бы, лишь *условные понятия:* поскольку «бог» составляет только «практический смысл» нашего страстного стремления к тому, чтобы «нормальное», то есть «гармоническое», общество нашло свое воплощение в «мире реальных вещей», здесь,

на земле; а «бессмертие» выражает наше стремление осуществить идеал «совершенного человека», достигшего «полного соответствования своей воли» нравственному закону,— две цели, по сути являющиеся одной целью, достаточно земной, чтобы не нуждаться в терминологии, заимствованной у богословия и восходящей к *религизоному* преданию.

И правда, Кант со всею решительностью подчеркивает разность *своего* представления о боге от «правоверно-богословского». Под углом «моральной веры разума» «бог» — не *создатель* мира и не метафизическое *объяснение* его «начала»; им обеспечивается его ликующий «конец», осуществление *нравственной цели* всего мироздания — гармонического общества, «лучшего из миров». И отсюда — вывод, сводящийся к признанию того, что «постулат осуществимости лучшего мира» является одновременно и «постулатом существования бога», поскольку, по Канту, необходимо предположить и в эмпирическом мире, в самой «природе», некое «высшее пра-начало» (oberste Ursache), наделенное *особого рода причинностью,* совпадающею с «высшим нравственным помыслом» (mit der obersten Gesinnung) человечества. «Мы должны,— так сказано в § 87 «Критики способности суждения»,— предположить моральное прапачало мира, чтобы, согласно нравственному закону, наметить себе конечную цель; поскольку необходимо последнее, постольку же необходимо и первое».

Казалось бы, Кант и здесь, в отличие от богословов, трактует понятие «бог» не как бесконечную субстанцию с ее «атрибутами» и «свойствами», а, так сказать, как «популярный символ», с помощью которого мы себе уясняем нашу же собственную нравственную задачу во всем ее потенциальном объеме и в поступательном ее осуществлении. Но коль скоро речь зашла о моральном «высшем праначале», заложенном в «мире реальных вещей» (то есть все же о «провидении», о «промысле»), область морали и самая идея свободы, строго говоря, утрачивают свою автономность, «самоправность», на которой настаивает Кант (и так убедительно): ведь обращение к «высшему праначалу», заложенному в «самой природе», есть обращение к высшей «метафизической реальности», иначе — к богу, уже не только к «концу», но и к «началу» мира (хотел того или не хотел создатель «критической этики»).

Возможно ли осуществить «всеобщую гармонию и благоденствие на земле», достигнув этой цели естественным прогрессом, поощренным нравственной волей отдельного человека и всего человечества, или, говоря привычным для нас язы-

ком, взаимодействием «субъективного» и «объективного» факторов истории?

Марксизм отвечает на этот вопрос решительным «да», христианская церковь — столь же решительным «нет». Ответ Канта, напротив, достаточно двусмыслен: с одной стороны, он утверждает, что счастливый исход всемирной истории недоказуем, с другой — он апеллирует к «моральной вере разума», выставляет свой «постулат», иначе, *требование* «осуществимости лучшего мира», «гарантируемой» моральным «высшим праначалом», якобы заложенным в «мире реальных вещей» (признавая, однако, недоказуемой и эту гарантию).

Ответ на тот же вопрос, данный Достоевским, если и не так двусмыслен, то тем более отмечен глубокими противоречиями. Он допускал построение людьми «земного рая», «золотого века» и в том случае, если люди «останутся совсем одни», то есть без «бога», без «идеи бессмертия», обратив «весь великий избыток прежней любви... на природу, на мир, на людей, на всякую былинку», работая «друг на друга» и отдавая «всем все свое» и тем одним будучи «счастливы». Но, допустив, что «золотой век» (то есть социализм) может быть осуществлен и «без бога», Достоевский вместе с тем отрицает его прочность. «Для меня даже сомнений нет, что «золотой век» настанет»,— говорит один из героев романа «Подросток», Версилов, которому автор влагает в уста многие из своих заветнейших мыслей. Но тот же Версилов (и в таком же единомыслии с автором) тут же раскрывает свою мысль, сводящую на нет его первое заявление: «Я не мог не представлять себе временами, как будет жить человек без бога, и возможно ли это когда-нибудь. Сердце мое решало всегда, что невозможно; но некоторый период, пожалуй, возможен...» (то есть пока не будет растрачен «великий избыток прежней любви к тому, который и был бессмертие»).

Достоевский решительно подчеркивает неизбежную скоротечность «золотого века», построенного на атеистической основе. Этот скептический прогноз, несомненно, восходит к раз и навсегда установившемуся взгляду Достоевского на человека и его «извечные свойства». Наиболее ранним документом, в котором писатель высказывается об исконном несовершенстве человеческой «натуры», является его записная книжка 1864 года, строки, внесенные в нее 16 апреля, в тяжелый час, на следующий день после кончины его первой жены, Марии Дмитриевны (за полтора года до начала работы над «Преступлением и наказанием»).

Вот эти строки:

«16 апреля: Маша лежит на столе. Увижусь ли с Машей?

Возлюбить человека, как самого себя, по заповеди Христовой, невозможно. Закон личности на земле связывает. *Я* препятствует...

Итак, человек стремится на земле к идеалу, противоположному его натуре. Когда человек не исполнил закона стремления к идеалу, то есть не приносил любовью в жертву свое *Я* людям или другому существу (я и Маша), он чувствует страдание, и назвал это страдание грехом. Итак, человек беспрерывно должен чувствовать страдание, которое уравновешивается райским наслаждением исполненного завета, то есть жертвой. Тут-то и равновесие земное. Иначе земля была бы бессмысленна...»

Вольно или невольно, но Достоевский здесь явно перекликается с Кантом, с мыслью философа о присущем человеку, наряду с влечением к добру, и влечении к «злому» началу (zum radikalen Bösen). Впрочем, о том же говорил и насмешник Вольтер: «Dieu a mis dans tous les coeurs la connaissance du bien avec quelque inclination pour le mal» [1]. С годами недоверие Достовского к «натуре» человека, к людям, которые «остались совсем одни» (то есть *без веры* в бога и бессмертие), только возрастало, равно как и его неверие в действенность любви человека к человеку, не «пресуществившейся» в «христианскую любовь», в религиозный долг, завещанный «распятым при понтийском Пилате назаретским плотником». Позднее мы услышим горькое признание Раскольникова в том, что безотчетная человеческая любовь, его кровная любовь к сестре и матери, вступившая в конфликт с «Христовой заповедью»: «возлюби ближнего своего (то есть «человека вообще»), как самого себя», и с «древним законом»: *«Не убий!»* — и привела его, «суемудрого теоретика», к убийству старухи чиновницы; или, по крайней мере, укрепила в нем решимость держаться своей бесчеловечной «теории».

И в этом *глубоко антигуманистическом* убеждении Достоевского всемерно поддерживали его «новые друзья» — не столько даже реакционный слуга самодержавия Победоносцев, сколько одаренный философ Владимир Соловьев. «Сам апостол любви (то есть Иоанн Богослов.— *II. В.*) в основу своей проповеди кладет не *мораль любви*, а мистическую ис-

---

[1] Бог внедрил во все сердца сознание добра наряду с некоторой склонностью к злу *(франц.)*.

тину воплощения божественного Логоса... А о любви говорится уже потом, ибо любовь может быть плодотворна только на почве верующей и *возрожденной души*. А на почве чисто человеческой она остается только личным расположением, ибо нельзя ни *передавать любовь* (как простое чувство) другим, ни *требовать* ее от других».

Так вещал, во всеоружии рафинированной богословской эрудиции, Вл. Соловьев в своей «Заметке в защиту Достоевского от обвинения в «новом христианстве», полемизируя с автором брошюры «Наши новые христиане» К. Леонтьевым, обвинявшим в «гуманистической ереси» Л. Толстого и Ф. Достоевского. Эта «Заметка» была написана уже после смерти писателя, в 1882 году[1]. Но можно не сомневаться, что те же мысли о вреде *гуманизма* и бессилии *человеческой* любви настойчиво высказывались Вл. Соловьевым и в беседах с Достоевским (с которым он состоял в тесной дружбе с 1873 года). Отсюда и идут позднейшие формулировки писателя: о «религиозном обращении и возрождении человека», об — отличном от европейского — «*русском* социализме», будто бы опирающемся на «всесветное единение во имя Христово», и т. д.

Вл. Соловьев справедливо утверждает, что Достоевский, безусловно, подписался бы «под прекрасными словами» Константина Леонтьева, сочувственно выписанными «защитником» писателя от «обвинения в «новом христианстве», а именно под такими его положениями: «Христос познается не иначе как чрез Церковь. Любите прежде всего церковь (а «уже потом» человека.— *Н. В.*). Только через церковь можете вы сойтись и с народом — просто и свободно, и войти в его доверие (некрасовское «Братья нам во Христе мужички».— *Н. В.*). Надо учиться у народа смиряться умственно, понять, что в его мировоззрении больше истины, чем в нашем».

Действительно, все эти «прекрасные» слова мелькают на страницах последних романов Достоевского и тем более «Дневника писателя». И все же Вл. Соловьев прав только отчасти. Да, Достоевский «подписался бы» под этими словами. Но в нем слишком крепко укоренились идеи великих гуманистов-просветителей XVIII века и «великих утопистов» его, XIX века; их он не мог исторгнуть из своего полного противоречий мировоззрения. Подписавшись под приведенными словами из «обличительной брошюрки» Леонтьева, Достоев-

---

[1] Опубликована же еще позднее, в № 9 «Православного обозрения» за 1883 год.

ский столь же решительно не только «подписался *бы*», а и *впрямь подписался* под мыслью немецкого просветителя, утверждавшего, что, коль скоро должно осуществиться гармоническое единение человечества, это будет всецело деянием рук человеческих. И повторяю, нам вполне безразлично, почерпнул ли эту мысль Достоевский из «Критики практического разума» или из философского обихода *своего* времени: «великие мысли просветителей» (тоже, конечно, «недоконченные») продолжали «носиться в воздухе» и сверстного Достоевскому XIX века.

Важно другое. Важно, что эта гуманистическая мысль (*объективно* восходящая к Канту и его веку, веку Просвещения) нашла свое четкое отражение в легенде о великом инквизиторе — легенде, тоже полной противоречий; но об этом — в главе, посвященной противоречивейшему роману Достоевского «Братья Карамазовы». Здесь же я ограничусь только пояснением «замысла Христа» (я условно назову его «историческим») — замысла, которому конечно же всецело сочувствовал Достоевский, несмотря на все свои сомнения в его исполнимости, каковые он преодолевал усилием своей воли: «остаться с Христом», хотя бы «Христос и был вне истины».

К чему сводится этот «исторический замысел»?

Действие легенды, как помнит читатель, происходит в XVI столетии, в век первых народных восстаний, возвестивших (еще неблизкое, но неизбежное) крушение феодализма,— «в Испании, в Севилье, в самое страшное время инквизиции, когда во славу божию в стране ежедневно горели костры и

В великолепном автодафе
Сжигали злых еретиков».

«Пятнадцать веков минуло с тех пор, как прекратились залоги с небес человеку»,— согласно «историческому замыслу» Христа (как действующего лица легенды), замыслу, который и сводится к тому, чтобы люди свободно, своими руками и разумом, построили «рай на земле» — в соответствии с «божиим промыслом», но без прямого вмешательства Христа и прочих небесных сил в людские поиски «высшей правды», *всемирного братства.*

Поэтому-то Христос легенды и хранит молчание — вплоть до «тихого поцелуя» в «бескровные девяностолетние уста» великого инквизитора. Он молчит, ибо не хочет новым «залогом с небес» посягнуть на свободу человека, а их свобода ему «была дороже всего еще тогда, полторы тысячи лет на-

зад»,— как попрекает Христа великий инквизитор. И в другом месте: «Вместо твердого древнего закона[1],— свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что́ добро и что́ зло, имея лишь в руководстве твой образ пред собою». И ниже: «Ты не сошел со креста, когда кричали тебе, издеваясь и дразня тебя: «Сойди со креста, и уверуем, что это ты». Ты не сошел потому, что, опять-таки, не захотел поработить человека чудом... Жаждал свободной любви, а не рабских восторгов невольника пред могуществом, раз навсегда его ужаснувшим».

Но хватит об «историческом замысле» Христа (как действующего лица легенды). Этот мотив в «Великом инквизиторе» звучит светло и достаточно прозрачно. Что он вместе с тем накрепко связан с идеей Достоевского о *свободном* «всесветном единении во имя Христово», не подлежит отрицанию; а о родственности *исторической* и вместе *этической* концепции Достоевского с исторической и этической концепциями Канта читатель настоящего исследования конечно же вспомнит и сам, без дополнительных разъяснений...

Правда, Кант, в отличие от Достоевского, в этом контексте никогда не прибегал к понятию «любовь» — отчасти именно из-за многозначимости этого понятия (не говоря уже о «чувственной любви», оно охватывает и «любовь-склонность», и «любовь сострадательную», и, наконец, христианскую «любовь к ближнему» — заповедь, прибавленную Христом к десяти Моисеевым). Потому-то Кант и заменил этот зыбкий термин лишенным всякой двусмысленности понятием «нравственного долга». Последнее в свое время возмутило Шиллера и заставило написать свою широко известную остроумную эпиграмму:

Ближним охотно служу, но — увы! — имею к ним склонность.
Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?
Нет другого пути: стараясь питать к ним презренье
И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг.

Но если копнуть чуть поглубже, то граница между понятием *долга* и понятием *любви* заметно померкнет, если не вовсе сотрется. Ибо как в шиллеровском, чисто гуманистическом истолковании «любви» («Обнимитесь миллионы! / Поцелуй дарится всем!»), так и в толковании церковью «христианской любви к ближнему» под любовью отнюдь не следует понимать «простое чувство», безотчетную сердечную склонность. В обоих случаях речь идет о выполнении *нравст-*

[1] То есть заповедей Ветхого завета.

венного долга, о нравственном *служении человечеству* («Людям охотно служу...»); говоря же на языке богословов — о некоей «религиозной *обязанности»* или *«задаче* религиозного деяния»; оба термина, по сути, совпадают с понятием *долга*. Вполне понятно, что церковники-богословы старательно избегают светского термина «нравственный долг», обретшего значение верховного принципа в гуманистической «автономной» этике и уже по этой причине неприемлемого для «верных сынов церкви», в частности православной. То, что Шиллер предпочел кантовскому понятию «нравственного долга» более расплывчатое понятие «любви», не имеет для богословов (как не имело и для Канта[1]) решающего значения, поскольку Шиллер и не думал порывать с гуманизмом. «Если вся истина в гуманизме,— так вопрошает истец религиозной догмы Вл. Соловьев,— то при чем же тут христианская *религия?* зачем тогда и говорить о ней вместо того, чтобы прямо проповедовать гуманность?»

Под углом марксизма и понятие «нравственного долга» и понятие «любви» (в его гуманистическом или же христианском истолковании) сами по себе никак не могут осуществить справедливого миропорядка. Более того, за девятнадцать веков нашей эры роль этих идей давно потускнела: они уже не способны объединять вокруг себя народные массы, тем самым сплотив их в «материальную силу», а стало быть, не способны выполнять и функцию «субъективного» фактора истории в живом взаимодействии с «объективным» фактором, то есть с развитием «производительных сил» и «производственных отношений» человеческого общества.

Следует, однако, оговорить, что эти идеи обладали немалой силой воздействия на идеологию общества, а тем самым и на исторический процесс.

Кантовский этический ригоризм, его *этика долга* (или «нравственного закона», «категорического императива»), несомненно, повлияла на мыслящую часть европейской интеллигенции, преимущественно немецкой. Гёте, наделенный боль-

[1] См.: Кант. «Религия в границах только разума» (отрывок первый), где философ — в очень мягком, примирительном тоне — отвечает Шиллеру на его выпад против ригоризма Кантовой этики, ее «мрачного, монашеского аскетизма», но для Канта это возражение не столь уж существенно, «раз мы в принципиально главном согласны». Шиллер в письме от 13/XI 1794 года столь же примирительно заверяет Канта, что его возражение только преследовало цель «сделать приемлемым для широкой публики» суровый дух учения создателя критической этики.

шим историческим чутьем, справедливо видел «бессмертную заслугу» Канта в том, что он «всех нас (то есть немцев, точнее же, немецкую бюргерскую интеллигенцию.— *Н. В.)* избавил от размягченности, в которой мы все погрязли», иначе говоря, от расплывчатого и беспредметного сентиментализма лютеранских богословов-пиетистов, проповедовавших восторженную, но вполне бездейственную любовь к «господу богу» и к «ближнему». Не отрицая этой заслуги Канта, все же необходимо со всею решительностью отметить, что столь пришедшийся по вкусу немецкому бюргерству абстрактный ригоризм Кантовой этики воздействовал на ряд поколений немцев (да и за пределами его родины) не только и не столько прогрессивной своей тенденцией, сколько, напротив, реакционными мотивами его этического мышления.

Именно в таком — достаточно двойственном — смысле Кант повлиял и на этико-политическое сознание Шиллера, в чем легко убедится читатель, сличив некоторые кардинальные идеи немецкого поэта с иными, ранее высказанными мною соображениями касательно учения Канта.

Шиллер принадлежал к той довольно многочисленной части немецкой интеллигенции, которая восторженно приветствовала французскую революцию 1789 года. Именно в этом году им было написано большое стихотворение «Художники», которое начинается такими знаменательными словами:

Прекрасен гордый облик человека,
Стоящего на склоне века,—
Он сбросил тяжкий гнет оков,
Ему открыты тайны мирозданья,
Он погружен безмолвно в созиданье,
Могучий сын веков.
Трудясь с усердьем непреклонным,
Завоевав могущество — законом
И волю — разумом, в борьбе он стал сильней.
Природа, что была неукротимо дикой,
Простерлась ниц перед своим владыкой,
Теперь он стал хозяином над ней.

Нет, не в силу мрачного, извне навязанного «монашески аскетического *долга,* а воистину по «склонности» сердца надо служить обретшему свободу новому человеку, «могучему сыну веков»; «служить» ему и любить его. Так думал Шиллер на заре французской революции...

Но позднее, по мере развития революции, когда пробил час якобинской диктатуры, Шиллер резко отшатнулся от нее; и это сделало его особенно восприимчивым к реакционным,

мещански ограниченным мотивам, представленным в философии Канта.

Начиная с 1792 и по 1800 год — в заметном отличии от *позднейшего* периода его творческой биографии[1], в котором наметился новый поворот в сторону доверия к «самодеятельности народных масс»,— Шиллер выступает убежденным противником насильственных ниспровержений «традиционной» государственной власти. Политической кульминации эти антиреволюционные настроения достигают в известных строках знаменитой «Песни о колоколе» (1799):

И горе, если накопится
Огонь восстанья в городах,
И сам народ крушит темницы
И цепи разбивает в прах,
И меди грозные раскаты
Раскалывают небосвод:
То колокол — любви глашатай —
Призыв к насилью подает.

Бегут с оружьем горожане,
«Свобода! Равенство!» — орут.
Кипит на площади восстанье,
Вершит свой беспощадный суд.
И жены в этот час суровый,
Свирепей тигров и волков,
Зубами разрывать готовы
Сердца испуганных врагов.
Здесь все забыто: благочестье,
Добро и дружба... Вместо них —
Разгул вражды и черной мести
И пиршество пороков злых.
Опасен тигр, сломивший двери,
Опасно встретиться со львом,—
Но человек любого зверя
Страшней в безумии своем.
И горе тем, кто поручает
Светильник благостный[2] слепым:
Огонь его не светит им.
Лишь стогны в пепел обращает[3].

Сильные стихи, что и говорить! Сильные «вандейской» искренностью тогдашних Шиллеровых противореволюцион-

---

[1] Когда поэт создавал «Орлеанскую деву» (1800—1801), «Вильгельма Телля» (1802—1804) и «Деметриуса», то есть «Димитрия Самозванца», начатого в 1804 году и оставшегося незаконченным — Шиллер умер 9 мая 1805 года.

[2] То есть свободу.

[3] Отрывок приводится мною из бесспорно лучшего русского перевода «Колокола», принадлежащего перу И. В. Миримского.

ных убеждений. Но с той же гневной «искренностью» мы встретимся и в теоретических высказываниях Шиллера, философа и публициста,— в первую очередь в его «Письмах об эстетическом воспитании человека» (в *окончательной* редакции в журнале «Оры» за 1795 год).

Шиллер, подобно Канту (до него) и Достоевскому (много десятилетий спустя), отнюдь не восхваляет существующее, или, как он выражался, «естественное», государство. Если он что-нибудь и мог сказать ему в защиту, так только то, что оно (все «полуфеодальные монархии» XVIII века) вполне «естественно» образовалось из свойств, присущих «физическому» человеку; ведь Кант недаром же говорил (в 1793 году), что «человек по своей натуре зол», хотя и наделен «моральным влечением к добру»[1]. Поэтому «естественное государство», строго говоря, вполне «соответствует «физическому» человеку, который только для того и дает себе законы, чтобы управиться с силами», то есть с народом, который попирают законы, несправедливо и корыстно над ним поставленные феодально-монархической властью. Словом, Шиллер отнюдь не отрицал, что «естественное государство» нисколько не отвечает «моральным требованиям личности». В революции Шиллер видел — на заре событий «по ту сторону Рейна» — отважную попытку разрушить несправедливый «естественный закон», воздвигнув на его месте справедливый «закон разума». В этом смысле он и говорит в стихотворении 1789 года «Художники» о завоевании «воли (свободы) — разумом» и об одолении «природы» (то есть об отмене «естественных», несправедливых законов «старого режима»):

Природа, что была неукротимо дикой,
Простерлась ниц перед своим владыкой,
Теперь он стал хозяином над ней.

Но, как сказано Шиллером — десять лет спустя — в его «Песни о колоколе»:

...горе тем, кто поручает
Светильник благостный слепым:
Огонь его не светит им,
Лишь стогны в пепел обращает.

---

[1] Читатель не сможет не вспомнить в этой связи вышеприведенные слова Достоевского: «Итак, человек стремится к идеалу, противоположному его натуре»; характерно, что Гёте решительно порицал Канта за провозглашенный им принцип «морального зла», считая, что он его провозглашением «замарал свои ризы» великого гуманиста.

Революция хотя и отвечает, по убеждению Шиллера, конечной цели разума и морали — *уничтожению «естественного государства»,*— «а это ему (то есть разуму.— *Н. В.)* необходимо сделать»,— но коль скоро разум прибегает ради этой цели к насильственному, революционному методу, он — тем самым — «рискует физическим и действительным человеком ради проблематичного, нравственного, рискует самим существованием общества ради только возможного *идеала* общества». Вооруженное восстание масс, по (буржуазно ограниченному) убеждению Шиллера, слишком легко перерастает в *разнузданную анархию:* «Разнузданное общество, вместо того чтобы стремиться вверх, к органической (то есть *гармонической.— Н. В.)* жизни, скатывается обратно в царство стихийных сил», не регулируемых разумом низких инстинктов.

Здесь невольно припоминаются иные мысли Достоевского из эпилога к «Преступлению и наказанию», которые всплыли в горячечном бреду Раскольникова, когда он лежал на завшивленной койке каторжной больницы. Его духовному взору представилась воображаемая картина именно этой кровавой анархии. «Появились какие-то новые трихины, существа микроскопические, вселявшиеся в тела людей. Но эти существа были духи, одаренные умом и волей. Люди, принявшие их в себя, становились тотчас же бесноватыми и сумасшедшими. Но никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине... Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований ...все были в тревоге и не понимали друг друга, всякий думал, что в нем в одном заключается истина, и мучился, глядя на других, бил себя в грудь, плакал и ломал себе руки. Не зная, кого и как судить, не могли согласиться, что̀ считать злом, что̀ добром... Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе. Собирались друг на друга целыми армиями, но армии, уже в походе, вдруг начинали сами терзать себя, ряды расстраивались, воины бросались друг на друга, кололись и резались, кусали и ели друг друга. В городах целый день били в набат»,—

То колокол — любви глашатай —
Призыв к насилью подает,—

«созывали всех, но кто и для чего зовет, никто не знал того». Остановились ремесла, остановилось земледелие. «Начались пожары, начался голод. Все и всё погибало... Спастись во всем мире могли только несколько человек, это были чистые

и избранные, предназначенные начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю; но никто и нигде не видал этих людей, никто не слыхал их слова и голоса».

Этот апокалипсический бред получил более четкое очертание и обоснование в «Сне смешного человека» и в теоретических домыслах Шигалева («Бесы»), посвятившего всю свою «энергию на изучение вопроса о социальном устройстве будущего общества»; «выходя из безграничной свободы», он заключает свою «систему» «безграничным деспотизмом», взаимным рабством и взаимным шпионством — убиением «премудрыми» «непремудрых», то есть не согласных с его «системой» (каковые выявляются путем для всех и каждого обязательных доносов). Все эти «горячечные», «апокалипсические», противореволюционные пасквили Достоевского, по существу, вращаются вокруг мысли Шиллера о пожертвовании «физическим, реальным человеком» ради «проблематичного нравственного»,— «самим существованием общества» ради *только возможного* идеального его устройства, в котором «истинная свобода» образовала бы основу «политического союза».

Под впечатлением «якобинского террора» Шиллер решительно отверг революцию из-за связанного с нею *риска* «поставить на карту самое существование» человека, в котором он, вслед за Кантом, видел «самоцель», а не только «материал» для исторических экспериментов.

И отсюда — логический вывод, единственно возможный при *такой* «посылке» политического силлогизма: признание необходимым, чтобы «естественное» (то есть «традиционное», «ныне существующее») государство «ни на мгновение не прекращало бы своего существования». Более того, Шиллер требует от каждого беспрекословного послушания государственной власти: «Может быть, *объективная* сущность человека и имеет основание к жалобам на государство, но *субъективная* должна уважать его учреждения» [1].

---

[1] Оба этих положения шиллеровского политического мышления восходят к реакционным, мещански ограниченным высказываниям Канта: *первое* — к его полемике с Гоббсом (см. с. 101 настоящей работы), *второе* — к статье «Что такое Просвещение?» (1784), где Кант, опираясь на формулу Фридриха Второго: «Умствуйте сколько угодно и как угодно, но пребывайте в послушании», противопоставляет свободное «общественное» мышление ограниченному «частному» мышлению людей, состоящих на службе у государства или церкви и, в силу этого, связанных определенными обязательствами; он настаивает на «свободе перьев», требуя беспрекословного послушания властям. Шиллеровское позднейшее противопоставление «объективной»

В глазах Шиллера революция всегда и неизбежно должна скатиться в бездну анархии, так как к революционному разрушению существующего строя стремятся преимущественно «низшие классы», а в «низших и более многочисленных классах мы встречаемся с грубыми и беззаконными инстинктами, которые — при ослаблении оков гражданского порядка — впадают в буйную разнузданность и спешат с неукротимой яростью к удовлетворению бестиальных порывов».

Иными словами, Шиллер возлагает надежды на «революцию сверху». Но как ее осуществить? Как можно ждать справедливого общественного устройства от «естественного государства», которое само подлежит уничтожению?

Тут-то и вступает в силу вполне утопическая идея «эстетического воспитания человека» воздействием *искусства*, духовной и одновременно чувственной, но, так сказать, «хорошо темперированной», «чистой» *красоты*. «Мир спасет красота», сочетавшаяся с «добром»,— «Ах, кабы добра! Все было бы спасено!» — невольно вспоминаются слова князя Мышкина. Ведь вот, покорила же красота ранних драм и стихов Шиллера (таких еще несовершенных в глазах их возмужавшего автора) сердца двух «сильных мира сего» — наследника датского престола, герцога Фридриха Христиана Августенбургского и графа Эрнста фон Шиммельмана? Ведь протянули же они ему руку помощи в час, когда болезнь столкнула великого поэта и мыслителя лицом к лицу с нищетой, а быть может, и со смертью? «Письма об эстетическом воспитании человека» были первоначально «частными письмами» к благодетелю-герцогу [1], по сути же обращались ко всем людям, способным поддаваться облагораживающему воздействию искусства («Поцелуй дарится всем!», а точнее — «всему миру»). Новый «Маркиз Поза» предназначал их и все свое будущее творчество (вразрез с эпиграфом к своей первой драме: «In tyrannos! — Против тиранов!») также и просвещенным — «эстетическим воспитанием» — монархам (им — не в последнюю очередь), предав забвению трагический исход попытки маркиза-человеколюбца покорить сердце Филиппа и при его мощной поддержке добиться свободы для народов испанской державы, покрывшей своими владениями оба зем-

---

сущности человека его «субъективной» сущности лишено былого «либерализма» дореволюционной поры — ввиду опасного соседства с революционной Францией, где «перья» взаимодействовали с оружием восставшего народа.

[1] Он ничего в них не понял и был весьма разочарован таким ответным даром поэта.

ных полушария. Подобно германо-римскому императору Карлу V, мог и его сын, Филипп II Испанский, сказать, что в его монархии «солнце никогда не заходит».

Но теперь другой век, другие веяния. Быть может, в обозримые сроки и впрямь найдутся такие «властелины мира» и «великодушные феодалы», способные произнести тогда еще не написанные строки из к тому времени даже еще не задуманного «Вильгельма Телля»: «О, если он (то есть: крестьянин, народ)

...в свои так верит силы,
Тогда ему мы больше не нужны.
В могилу можем мы сойти спокойно.
Бессмертна жизнь... Иные силы впредь
К величию народы поведут».

Буржуазные иллюзии поэта-идеалиста, конечно! Но вправду ли верил в них острый разум Фридриха Шиллера? Если и верил, то уж во всяком случае не в годы, когда он писал свои «Письма об эстетическом воспитании», за двенадцать лет до создания народной драмы о швейцарском герое; тогда Шиллер был — во всех отношениях — еще очень далек от создания «народной драмы», прославившей победоносное восстание крестьян швейцарских кантонов против имперского наместника Геслера, хотя он и в годы своего *двойного* неверия: как в революцию, так и в нравственную природу «естественного государства» — не терял надежды на «демократизацию Германии» и на дарование «немецким землям» вожделенной «либеральной конституции». До часа, когда «с высоты — многочисленных — немецких престолов» были возвещены лживые посулы конституции «в награду за избавление Германии от наполеоновского чужеземного ига», Шиллер уже не дожил...

Но в благое воздействие высокого искусства на «природу человека», в преображающую силу *красоты* он верил крепко, как верил — и с полным на то основанием — в то, что *свободное* искусство поможет человеку «и в этой грязи быть чистым, и в этом рабстве свободным». Именно в связи с этой светлой надеждой он и прославил независимую вольнолюбивую «немецкую музу» (в 1800 году, уже на исходе полосы своих мрачных сомнений):

Века Августа блистанье,
Гордых Медичей вниманье
Не пришлось на долю ей:
Не обласкана приветом,
Распустилась пышным цветом
Не от княжеских лучей.

Ей из отческого лона,
Ей от Фридрихова трона
Не курился фимиам.
Может сердце гордо биться,
Может немец возгордиться:
Он искусство создал сам.

Вот и льнет к дуге небесной,
Вот и бьет волной чудесной,
Наших песен вольный взлет;
И в своем же изобилье
Песнь от сердца без усилья
Разбивает правил гнет.

Шиллер твердо надеялся, что человек, прошедший школу «эстетического воспитания» на образцах высокого и свободного искусства, будет в должной мере «морально подготовлен», когда наступит час построения «идеального», гармонического общества. Но *когда* пробьет этот час и пробьет ли, этого он не ведал, как не знали того ни Кант, ни Достоевский.

Читатель, по ходу рассказа, уже заметил, конечно, как тесно переплетается идеология Достоевского с некоторыми мотивами шиллеровского этико-политического мышления, как гуманистическими, так и трагически реакционными. Наряду с апокалипсическим видением всемирной анархии из эпилога к «Преступлению и наказанию» перед духовным взором Достоевского всегда стояла картина «царства мысли и света», того «золотого века», который, по убеждению писателя, «всегда его поправит и направит», не даст в нем укорениться мысли о том, чтобы зло было «нормальным» и неизбывным «состоянием людей».

Подобно Шиллеру (периода его «Писем») и в глубоком отличии от Чернышевского, и он не ждал ничего доброго от «революции снизу» — от крестьянского восстания, которым грезила русская революционная демократия. На этот счет он высказывался не раз и достаточно определенно — в частности, в письме к «еврейскому Писареву», писателю и публицисту Аврааму Урию Ковнеру: «...христианин, то есть полный, высший, идеальный, говорит: «Я должен разделить с меньшим братом мое имущество и служить им всем». А коммунар говорит: «Да, ты должен разделить со мною, меньшим и нищим, твое имущество и должен мне служить». Христианин будет прав, а коммунар будет не прав»,— ибо слова первого, как полагал Достоевский, продиктованы

«христианской моралью», а слова второго — «грубым и беззаконным инстинктом». Да, Достоевский был готов смириться перед народом, признать его правду более высокой, нежели правда гуманиста-интеллигента. Но все это очень далеко от революционного демократизма: смирение перед народом здесь, по сути, всего лишь «смирение перед церковью», не более — поскольку Достоевский приписывал крестьянину христианскую мораль, «обратно-противоположную лжеморали европейского социализма»; на мятежные же настроения русского крестьянства смотрел как на что-то «чуждое народу» и что-то «не его собственное» — словом, как на дурное следствие «нигилистической пропаганды».

Мы знаем, Достоевский считал «панацеей» ото всех нравственных изъянов человека и общества христианство, идею «всесветного единения во имя Христово»; тем упорнее он мысленно искал тех «чистых и избранных», которым будет доверено «обновить и очистить землю». «Народ-богоносец», по Достоевскому, свят своим призванием: донести до новейших времен «великую истину христианства»; но организующее начало в жизнь, освященную «руководящим образом Христовым», должны внести «избранные», подготовленные для всенародного служения если не «эстетическим воспитанием», как у Шиллера, то «христианской моралью» и усвоенной, благодаря бескорыстной заботе о меньших братьях, обостренной *отзывчивостью* к народным нуждам и потребностям.

Кто же эти «избранные», по убеждению Достоевского? С уверенностью великий романист никогда не отвечал и не ответил на этот вопрос. Русские иноки, такие, как иеромонах Зосима? Быть может. Но в «Братьях Карамазовых» самая идея теократии, государства-церкви, не получила ясного обоснования...

Высказывалась Достоевским и другая идея — впервые в восторженной речи князя Мышкина в «Идиоте» и — более членораздельно и убедительно — в рассуждениях Версилова в «Подростке». В обоих случаях речь идет о русском дворянстве и о его роли в пореформенной России. «Главенствующее сословие всегда имеет свою честь,— так рассуждает Версилов,— и свое исповедание чести, которое может быть и неправильным, но всегда почти служит связью и крепит землю; полезно нравственно, но более политически. Но терпят рабы, то есть все не принадлежащие к сословию. Чтоб не терпели — сравниваются в правах. Так у нас и сделано, и это прекрасно. Но по всем опытам (в Европе то есть)...

при уравнениях прав происходило понижение чувства чести, а стало быть, и долга. Эгоизм заменял собою прежнюю скрепляющую идею, и все распадалось на свободу лиц. Освобожденные... до того теряли под конец всякую высшую связь, что даже полученную свободу свою переставали отстаивать. Но... наше дворянство и теперь, потеряв права, могло бы оставаться высшим сословием, в виде хранителя чести, света, науки и высшей идеи и, что главное, не замыкаясь уже в отдельную касту, что было бы смертью идеи... Пусть всякий подвиг чести, науки и доблести даст у нас право всякому примкнуть к верхнему разряду людей. Таким образом, сословие само собою обращается лишь в собрание лучших людей, в смысле буквальном и истинном, а не в прежнем смысле привилегированной касты. В этом новом или, лучше, обновленном виде могло бы удержаться сословие...

— Это какое же будет тогда дворянство? Это вы какую-то масонскую ложу проектируете, а не дворянство».

Так возразил ему «князь Сережа», отпрыск древнего рода князей Сокольских,— и на сей раз, при всей его необразованности, вполне резонно.

И действительно: о дворянстве как о сословии вотчинников и помещиков, равно и землевладельцев, ведущих «рациональное хозяйство» на капиталистической основе, здесь и речи нет. Версилов понимает под дворянством некое *ирреальное* «историческое сословие», якобы способное участвовать в качестве организующей силы при любых переменах в государственной жизни, хотя бы и направленных на ликвидацию всех сословных и классовых различий. Идея конечно же утопическая, что не отрицалось и самим Версиловым; неправомерен только его риторический вопрос: «...утопия, но почему же невозможная?» Во всяком случае, ни в Европе (включая соотечественников Телля, «щастливых швейцаров», как выражался молодой Карамзин), ни у нас, в России, дворянство как *сословие* этой «возможностью» не воспользовалось — вопреки приводившимся выше стихам из «Вильгельма Телля» («О, если он в свои так верит силы» и т. д.) и вопреки утверждению Версилова, что «русский тип дворянства никогда не походил на европейский». «Да, мальчик...— так говорит Версилов,— у нас создался веками какой-то еще нигде не виданный высший культурный тип, которого нет в целом мире,— тип всемирного боления за всех. Это тип русский... Он хранит в себе будущее России. Нас, может быть, всего только тысяча че-

ловек — может более, может менее,— но вся Россия жила лишь пока для того, чтобы произвести эту тысячу. Скажут — мало, вознегодуют, что на тысячу человек истрачено столько веков и столько миллионов народу. По-моему, не мало».

Если бы в этом рассуждении содержалась хотя бы доля реальности, если бы тысяча русских «дворян-коммунаров» и впрямь выполнила (вполне, конечно, «фантастическую»!) миссию «осуществителей справедливого миропорядка на земле»,— так, может быть, и «не мало»... Но ведь все это не более как утопическая мечта, политическая маниловщина праздного барича.

Исключения, конечно, встречались; и Герцен имел основание утверждать, что молодые люди из обеспеченных дворянских семей были восприимчивее к новейшим политическим веяниям, чем забитые, воспитанные в раболепстве и в постоянном страхе юноши из разночинцев. Подобно Бакунину, он и сам был одним из «дворян, пошедших в революцию», из настоящих boyards russes, не уступавших родовитостью династии Романовых,— правда, будучи всего лишь побочным сыном «большого барина», Ивана Алексеевича Яковлева. Вместе с Версиловым и Яковлевы могли говорить про себя и говорили: «Je suis gentilhomme avant tout et je mourrai gentilhomme!» [1]

Но ко времени, когда писался «Подросток», роль русского дворянства в истории русского революционного движения была давно уже сыграна; занавес опустился. Дело революции перешло в руки демократических слоев русского общества — Белинских, Чернышевских, Добролюбовых; дворянство же как *сословие* служило оплотом самодержавию. Достоевский (или Версилов) обратился к странице, давно перевернутой нетерпеливой рукою Истории. Это и составляет *реакционную* сущность «версиловской утопии» — реакционную именно в силу ее рокового *отставания* от русского революционного движения и нашей передовой, общественной мысли.

Итак, при всем своем «славянофильском народничестве», Достоевский не допускал и мысли о построении «русского социализма» руками самого народа. Всероссийский самодержец, якобы только и радевший о «меньших братьях», русский инок, будь то иеромонах старец Зосима, в религиозно-философском сознании которого слились воедино идея «соборности» с идеей «неопределенного христианского социализма» (Герцен), или «оппозиционный митрополит» Фила-

[1] «Я прежде всего дворянин, и я умру дворянином!»

рет, проповедовавший с высоты своего «первосвятительного амвона» (и это в России Николая I, где полнаселения было рабами!), что «человек не может быть *законно* орудием другого» и что люди должны «лишь взаимно услужать друг другу» (да, митрополит был человек умный и ученый и уж конечно отлично помнивший Кантову формулу о человеке как «самоцели»), и вот, наконец, се M. Versiloff, «дворянин древнейшего рода» и в то же время «парижский коммунар», хоть при случае и расколовший «ровно пополам» завещанную ему икону, но все же *«без* бога», *без* «великой идеи бессмертия» не представлявший себе жизни человеческой,— все они, и каждый в отдельности, были, в глазах Достоевского, достойны, d'un jet, «осуществить всесветное единение людей», но никак не крестьянин, не народ, или, по Шиллеру, «разнузданные низшие классы» с их «грубыми и беззаконными инстинктами». Восставший народ, отбросивший свою основную «добродетель» — «христианское смирение» и взявшийся за оружие, для Достоевского — уже не «богоносец», а «панургово стадо», творящее — не отдавая себе в том отчета — чуждую злую волю, в соответствии с идеей вышедшего под таким названием «антинигилистического романа» В. В. Крестовского, в котором крестьянские бунты и политическая борьба передовой демократической интеллигенции тенденциозно трактовались как «результат польских и зарубежных интриг», ставящих себе целью подорвать мощь и международный престиж империи Романовых.

Но еще несколько слов о Версилове. Он говорит о себе: «...а «вериги» мои — вздор; не беспокойся о них... вера моя не велика, я — деист, философский деист, как вся наша тысяча». Именно как просвещенный «философский деист», он (подобно Канту с его «моральной верой разума») не мог обойтись в своем философском обиходе без «постулатов *бога* и *бессмертия»* и без «видения, как у Гейне, «Христа на Балтийском море»: «Я не мог обойтись без него. Не мог не вообразить его, наконец, посреди осиротевших людей. Он приходил к ним, простирал к ним руки и говорил: «Как могли вы забыть его?» И тут как бы пелена упала со всех глаз и раздался бы великий восторженный гимн нового и последнего воскресения». Таким философским деистом, по «отчаявшимся», но усвоившим (тоже без должной убежденности) «обратно-противоположную церкви» идею социализма, отступившимся от своей невеликой «моральной веры разума», был и Ставрогин; как и его «демократическая ипо-

стась», бывший студент и бывший крепостной Шатов со своим: «Я буду веровать в бога. Я ведь не сказал же вам, что не верю вовсе!»

Все это очень лично, и я всегда знал, что Достоевский здесь говорит и о своей «невеликой вере» философского деиста. Сознаюсь в своем невежестве «неспециалиста по Достоевскому»: только совсем недавно я прочел в книге Л. П. Гроссмана о Достоевском (1962 года) отрывок из воспоминаний Л. Симоновой. Мемуаристка спрашивает писателя: « — Да вы сами-то атеист? — Я деист, я философский деист! — ответил он и сам спросил меня: — А что?»

Вера в «бога» и «бессмертие», верность Христу, хотя бы и доказали, «что Христос вне истины, и *действительно* было бы, что истина вне Христа»,— все это только «моральные постулаты» религиозно-философской и вместе с тем исторической, историко-политической концепции писателя. Глубокая обусловленность мысли Достоевского идеями Просвещения XVIII века, в частности идеями Канта, но и французских просветителей — Вольтера, Дидро, в особенности же теориями Шиллера,— вне всякого сомнения. О большинстве из них он знал из торопливого чтения, отчасти даже понаслышке и по цитатам, рассыпанным в русской философской литературе и публицистике (преимущественно реакционного направления). Только о его тесной идейной связи с Шиллером мы можем сказать, что она покоилась на более прочной основе. Шиллера Достоевский «и знал, и любил» — не только его баллады, философскую лирику и драмы, но и его эстетические и философские работы.

Последнее нам, в частности, известно по письмам писателя к Михаилу Михайловичу Достоевскому, особенно из письма от 30 сентября 1844 года, где он говорит о необходимости старшему брату взяться также и за перевод *теоретических* работ Шиллера, выпустив своего «русского «Дона Карлоса» с приложением шиллеровских «Писем о Доне Карлосе»; приступить возможно скорее к переводу трактата «О наивной и сентиментальной поэзии» (Достоевский обозначает это исследование Шиллера сокращенно: «Наивн») и т. д. Тогда же, за работой по отбору теоретических произведений немецкого поэта (которые должны были составить третью часть задуманного Достоевскими собрания сочинений Шиллера), Федором Михайловичем, надо думать, были *впервые* прочитаны «философские письма» и «Письма об эстетическом воспитании человека» и на всю жизнь запомнились такие мысли Шиллера, как его мысль о том, «как

тесно связаны» людские страсти «с системой мышления индивида», а также что «мир спасет красота»...

Следует, однако, тут же оговорить, что Достоевский, быстро схватывая дух шиллеровского мышления, порою вникал в его дедукцию без собственно философской заинтересованности. И это не было ложной скромностью, а только трезвым сознанием того, что он «не родился философом», когда писатель признавался друзьям: «...в философии я слаб, но не в любви к ней, в любви к ней я силен!» Возьмем хотя бы столь полюбившуюся Достоевскому максиму: «мир спасет красота». Он, конечно, понимал, и в этом был верен духу Шиллера, что здесь речь идет о водворении в людские души — под облагораживающим воздействием красоты — утраченной гармонии, тем самым и гармонических общественных отношений, сиречь о новом «золотом веке». Но прямой контекст, в котором об этом говорится у Шиллера, и притом контекст значительного социально-исторического содержания, а именно его мысль о *восстановлении* красотою (воздействием искусства, «эстетическим воспитанием») былой человеческой «целостности», утраченной людьми вследствие все возрастающей роли *разделения труда и специализации*, что́ и разрушает целостную личность,— этот столь характерный для Шиллера (и для Гёте) социальный и одновременно культурфилософский мотив Достоевским оставлен без внимания. Поэтому он едва ли когда-нибудь принимал и понимал должным образом мысль немецкого поэта, непосредственно связанную с ходом данного рассуждения, согласно которой красота, воплощаемая искусством, есть область высокой *игры*, а также в *каком* смысле следует понимать парадоксальное утверждение Шиллера, что «человек играет только тогда, когда он в полном смысле слова Человек, а он бывает вполне человеком, только лишь когда он играет» — всеми духовными и чувственными силами, отпущенными ему природой. У Достоевского же князь Мышкин обронил свое «мир спасет красота» под впечатлением портрета Настасьи Филипповны («На портрете была изображена действительно необыкновенной красоты женщина» — эта «ремарка» взята эпиграфом к «Незнакомке» Блока). И — о том же портрете: « — Этакая силища!.. Такая красота — сила,— горячо сказала Аделаида,— с этакою красотой можно мир перевернуть! — Она задумчиво отошла к своему мольберту».

Но противореволюционные рассуждения Шиллера в его «Письмах об эстетическом воспитании человека» вполне

улеглись в сознании Достоевского и впоследствии переплелись с его собственными мыслями того же порядка. В годы, предшествовавшие суду и каторге, он едва ли с ними соглашался; но потом, когда он стал пересматривать свои былые убеждения «петрашевца и фурьериста», шиллеровская критика революции ему уж конечно помогла разработать свое новое credo; а прямая ссылка на Канта, содержавшаяся в «Письмах»: «Нижеследующие утверждения покоятся, главным образом, на Кантовых принципах»,— надо думать, его и побудила запросить французский перевод «Критики чистого разума».

Выбор именно этого трактата был не вполне удачен. Не в *нем* содержатся те этические идеи Канта, к которым он позднее обратился. Там, повторяю, могло задеть Достоевского разве что учение Канта об антиномиях, с которыми он, как я тоже уже сказал, встретился как с кругом идей, ему давно знакомым по творчеству молодого Шиллера, главным образом по «Разбойникам». Но одно было сразу же зорко подмечено Достоевским: бо́льшая, сравнительно с Шиллером (его «философского периода»), обращенность мысли к теологической проблематике, которую Кант хоть и подвергал суровым «критическим атакам», но вместе с тем, учитывая историческую весомость и «популярность» богословских идей, не обходил вдумчивым вниманием.

Именно это внимание философа к богословским учениям, хотя и остро «критическое», Достоевского и привлекало; недаром же великий романист и в Шиллере больше всего любил «Разбойников» — не в последнюю очередь потому, что в драматическом первенце поэта затрагивались проблемы примерно того же порядка. Достоевского не могло не поразить, прежде всего, Кантово определение бога как «бога Закона», призывающего людей к неукоснительному исполнению нравственного долга, как не могло не запасть в его душу и такое рассуждение философа из его трактата «Религия в границах только разума» [1]: «Величие закона

[1] Немаловажно для Достоевского, что приведенные мною цитаты из названного трактата Канта были им высказаны в полемической сноске — в ответ на возражения *Шиллера*, направленные против ригоризма Кантовой этики. Достоевский не мог не знать сочинения философа о «Религии в границах только разума», общаясь на протяжении ряда лет с такими «специалистами по философии», как Н. Н. Страхов, Вл. Соловьев, в особенности же о. Иоанн Леонтьевич Янышев, профессор богословия и философии, читавший (с 1859 года) в Петербургском университете, а потом, будучи уже протопресвитером и ректором, и в Петербургской духовной академии оригинально

(подобно тому, что был возвещен с вершины Синая) внушает *благоговение* (не страх, который нас принижает, и не умиление, вселяющее в нас панибратство), благоговение, порождающее в подвластном почтение к властелину, в данном же случае, поскольку речь идет о нравственном законе, зародившемся в наших душах, то и чувство нашего собственного высокого предназначения,— сознание, восхищающее человека больше, чем все красоты мира». И ниже: «В рабской психологии неизбежно таится глухая ненависть к закону; и, напротив, следование с радостным сердцем вслед за велением долга... верный признак восторжествовавшей добродетели» (у Достоевского: «райское наслаждение исполненным долгом»).

Первый же «интеллектуальный роман» великого русского писателя — «Преступление и наказание» — как раз и посвящен теме «бога Закона», теме самовольного попрания «божьей правды», или, как тут же, то есть в письме-предложении Каткову, выражается Достоевский (уже в духе канто-шиллеровского гуманизма), «земного закона», «закона правды» и даже *«человеческой природы»*. Сама противоречивая разнородность этих терминов (и якобы синонимов) идет от мещански-эклектической кантианской философии; последнее не подлежит ни малейшему сомнению (и опять-таки безразлично, шло ли это влияние непосредственно от Канта или «кружным путем», и не обязательно даже — «через Шиллера»).

В «органическом», коренящемся в самой сути мещанского идеологического обихода *эклектизме* философской системы Канта явственно сказывалась вся расплывчатость самосознания так называемых «средних классов» (выражение, к которому прибегает и Маркс) отсталой Германии конца XVIII века, еще не разобравшихся в себе как в классах или прослойках капиталистического мира. Эта расплывчатость сознания определила и самый *философский замысел* Канта: «примирить» разноречивые идеи, образовавшиеся в многовековом умственном обиходе человечества, чаще даже не *опровергать* таковые, а видоизменять, по-протестантски «реформировать» их значение, подчинив разно-

---

продуманный курс «нравственного богословия», в котором Янышев уделял значительное место «учениям о свободе воли» и где он пространно и по-своему весьма основательно высказывается и о «критической этике» Канта, включая его трактат о «Религии»...». Думаю, что именно Янышев был наиболее научно объективным «философским консультантом» писателя по данному кругу идей.

речивейшие идеи всеобъемлющей и, по намерениям автора, *гуманистической* философской концепции (замысел, близкий идее Гегелевой «Феноменологии духа», да и всему философскому мышлению Гегеля). Отсюда и эти нередкие уступки Канта стародавним и, в силу давности, «популярным» богословским воззрениям на мир и на «бога» или хотя бы сугубо богословскому словоупотреблению, поддерживавшему традиционные воззрения людей многовековой «христианской культуры».

Следует, однако, решительно оговорить, что исторически вполне объяснимый и даже «закономерный» *эклектизм* Кантовой философии, ее тенденция к эклектическому охвату самых различных идей и представлений, возникших на разных ступенях развития и в разных лагерях антагонизирующих друг с другом сословий и классов, *не мог подвигнуть художников* (как сверстных Канту, так и позднейших) на аналогичного рода «эклектику» в *собственно творческих* своих проявлениях.

Художник может обладать сколь угодно мещански-межеумочными воззрениями, его взгляды — философские, нравственные, эстетические и тем более политические — могут быть сколь угодно эклектичными. Так это было и бывает. Но там, где он *непосредственно творит* как истинный художник, воссоздает *реальность* мира, его межеумочные воззрения могут сказаться на чем угодно — на его выводах и дидактических отступлениях, на частичном или даже полном совпадении его мыслей с мыслями его персонажей, на выборе героя и всех прочих действующих лиц,— но никак не привести к *характерному для философского эклектизма* «примирению» *реальных* противоречий, в том числе и противоречий идей, завладевших сознанием героев того или иного произведения.

Так *Шиллер* не «примиряет» вульгарного, вполне «аристократического» материализма Франца Моора с религиозно окрашенным бунтарским идеализмом Карла Моора, а, напротив, сталкивает друг с другом их «односторонние» идеи; и это столкновение взаимопротивоположных идеологий приводит к крушению каждой из них и к гибели *носителей* каждой из двух «односторонних» идей героев этой драмы.

Так *Достоевский* ничего не «примиряет» в своих романах — ни в реально-житейском, ни в идейном плане. Борьба социальных сил, житейских обстоятельств и яростная «титаномахия идей» в его романах не утихает. И не

auf den Brettern, die die Welt bedeuten[1], а в страшном мире, построенном на эксплуатации человека человеком и уподобившемся трагическим театральным подмосткам, лежат бездыханные жертвы звериной житейской борьбы и интеллектуальной титаномахии. Идеи умертвляют человека не менее кровожадно, чем злодей с его топором (Раскольников), с револьвером (Петр Верховенский) или с чугунным пресс-папье Федора Павловича Карамазова (Смердяков и стоящий за ним Иван Карамазов).

А то, что — по предвзятому замыслу художника — должно было сойти за «примирение», лишено реальной значимости (так у Шиллера — мотив Паррициды, убившего дядю-императора и осужденного за это Теллем,— противопоставление «богоугодного» и «злодейского» убийства; так у Достоевского — выход из безысходного тупика матери и сестры Раскольникова и злосчастной семьи Мармеладовых благодаря с неба свалившимся деньгам — словно бы как иллюстрация к поговорке: «Бедненький «ох!», а за бедненьким бог». Всё это слишком напоминает слова «смешного человека» и самую сбивчивость его слов: «Пусть, пусть это никогда, никогда не сбудется и не бывать раю (ведь уж это-то я понимаю!) — ну, а я все-таки буду проповедовать. А между тем так это просто: в один бы день, *в один бы час* — все бы сразу и устроилось! Главное — люби других как себя, вот что́ главное; и это все, больше ровно ничего не надо... А между тем ведь это только — старая истина, которую биллион раз повторяли и читали, да ведь не ужилась же!» И все же: «Если только все захотят, то сейчас и устроится».

Но ничего не «устраивалось» и мало кто хотел нового устройства в том мире, который окружал Достоевского и каковой он воссоздавал в своих творениях,— Европа и Россия второй половины «железного» XIX века.

7

Я слишком много отступал и уклонялся от прямого разговора о «Преступлении и наказании», чтобы продолжить его без нового разбега. Но я не считаю эти уклонения излишними. Только на густом, идейно насыщенном фоне величайших проявлений человеческой мысли XIX, XVIII и более ранних веков могут достаточно выразительно обрисо-

---

[1] На подмостках, означающих мир.

ваться грандиозные контуры первого интеллектуального романа Достоевского. И все же впредь я уже не буду ни отступать, ни уклоняться; иначе «ворон костей не соберет», и единство идейно-художественного замысла не окажется четко очерченным и проясненным.

Уже в первом (вышеупомянутом) письме к Каткову касательно «Преступления и наказания» Достоевский говорит о задуманном романе как о «психологическом отчете одного преступления» и вместе с тем как о своего рода *этическом трактате,* в котором проводится идея «права на наказание» (кстати, тоже понятие, заимствованное из кантовского словаря). На этом своем праве, а не на саморазумеющемся праве государства судить и карать ослушников закона настаивает сам же преступник. Ибо сознает, что им нарушен не только закон, действовавший в Российской империи, но и некий высший нравственный закон, преступив который он исторгает себя из среды себе подобных разумных существ, способных отличать добро от зла. Такое отстаивание своего права на наказание за «своевольное» уклонение от «закона правды» и от «человеческой природы», за «греховный» отказ от «облика человеческого» Достоевский, по его же словам, наблюдал «даже на самых неразвитых людях». «Но... выразить мне это хотелось,— так говорит он в письме к Каткову,— именно на развитом, на нового поколения человеке, чтоб была ярче и осязательнее видна мысль. Несколько случаев, бывших в самое последнее время, убедили, что *сюжет* мой вовсе не эксцентричен».

Под «сюжетом» Достоевский обычно понимал «знаменательное явление» или «характерный случай» (так, следователь Порфирий Петрович говорит: «А насчет Миколки угодно ли вам знать, чтó это за сюжет, в том виде, как, то есть, я его понимаю?»). Но на сей раз Достоевский, как то редко с ним случалось, хоть и сжато и без существеннейших деталей, изложил в своем письме именно *сюжет* романа — в общепринятом значении этого термина.

«Молодой человек, исключенный из студентов университета,— читаем мы в его письме,— мещанин по происхождению [1], и живущий в крайней бедности, по легкомыслию [2],

---

[1] В романе Раскольников — сын мелкого чиновника из беднейших дворян.

[2] Это слово употребляется самим Раскольниковым только на суде, чтобы хоть как-нибудь объяснить присяжным свой поступок, не вдаваясь в теоретические рассуждения; вообще же слово «легкомыслие» — не из словаря героя этого романа.

по шаткости в понятиях, поддавшись некоторым странным «недоконченным» идеям, которые носятся в воздухе, решился разом выйти из скверного своего положения. Он решился убить одну старуху, титулярную советницу, дающую деньги на проценты. Старуха глупа, глуха, больна, жадна, берет жидовские проценты, зла и заедает чужой век, мучая — у себя в работницах — свою младшую сестру. «Она никуда не годна», «Для чего она живет?», «Полезна ли она хоть кому-нибудь?» и т. д. — эти вопросы сбивают с толку молодого человека. Он решает убить ее, обобрать старуху, с тем чтобы осчастливить свою мать, в ее глухом уезде, избавить сестру, живущую в компаньонках, от сластолюбивых притязаний главы семейства — притязаний, грозящих ей гибелью, докончить курс учения, ехать за границу и потом всю жизнь быть честным, твердым, неуклонным в исполнении «гуманного долга к человечеству», чем уже, конечно, «загладится преступление», если только можно назвать преступлением этот поступок над старухой, глухой, глупой, злой и больной, которая сама не знает, для чего живет на свете, и которая через месяц, может быть, сама собой померла бы.

Несмотря на то что подобные преступления ужасно трудно совершаются — т. е. почти всегда до грубости выставляют наружу концы, улики и проч. и страшно много оставляют на долю случая, который всегда почти выдает виновных, ему — совершенно случайным образом — удается свершить свое предприятие и скоро, и удачно.

Почти месяц он проводит после того до окончательной катастрофы. Никаких на[него] подозрений нет и не может быть. Тут-то и развертывается весь психологический процесс преступления. Неразрешимые вопросы восстают перед убийцей, неподозреваемые и неожиданные чувства мучают его сердце. Божия правда, земной закон берут свое, и он кончает тем, что *принужден* сам на себя донести. Принужден, чтоб хоть погибнуть в каторге, но примкнуть опять к людям; чувство разомкнутости и разъединенности с человечеством, которое он ощутил тотчас же по совершении преступления, замучило его. Закон правды и человеческая природа взяли свое. Преступник сам решает принять муки, чтобы искупить свое дело».

Таков сюжет, таков остов произведения, уже не подвергнувшийся в дальнейшем сколько-либо существенному изменению, а только вобравший в себя избыточное богатство наблюдений и гениальных догадок, не говоря уже о заме-

чательных «урбанистических» пейзажных зарисовках, давших автору повод незаметно вплести в ткань романа всевозможные «Дантовы атрибуты» людских прегрешений (о чем уже говорилось в начале моей работы — см. с. 5—6), а также — о сторонних мотивах, ранее предназначавшихся для другого романа («Пьяненькие»), но теперь стремительно и вполне органично влившихся в русло главенствующей темы.

Катков (редактор «Русского вестника» и реакционнейшей газеты «Московские ведомости») сразу ухватился за предложение Достоевского, предав забвению их былые разногласия. Еще бы! В возвещенном романе (или тогда еще только повести, размером «от пяти до шести печатных листов») как-никак будет выведен человек «нового поколения», то есть едва ли не «нигилист» и чуть ли не «послушник» Чернышевского! И не только выведен, но и обличен как уголовный преступник и убийца! Это ли не находка? Тем более поражает нас сдержанный и не лишенный сомнений тон Достоевского: «Идея повести не может, сколько я могу предполагать, ни в чем противоречить Вашему журналу; даже напротив».

Это по меньшей мере не голос последовательного сторонника катковской «охранительной политической доктрины»; да им и не был Достоевский — ни в ту пору, ни даже впоследствии, к концу своей жизни... Речь здесь шла о временном «альянсе», частию продиктованном материальной нуждою (в этой редакции охотнее «платили вперед» — обстоятельство, для Достоевского небезразличное), частию же обусловленном общностью взглядов автора и редактора на «своевольное кровопролитие». В этом пункте перекрещивались весьма друг от друга отличные воззрения двух людей самых разных характеров и убеждений.

Для Каткова отрицание «своевольного кровопролития» сводилось — главным, если не исключительным образом — к *отрицанию* «кровавого призрака крестьянской революции». Еще так недавно, каких-нибудь три-четыре года назад, а именно в 1861—1862 годах, по России прокатилась волна крестьянских восстаний и первых студенческих «беспорядков». Казалось, сбываются слова Чернышевского: «Произойдут ужасные волнения, и в этих кровавых волнениях может родиться настоящая народная революция». Но его предвидение не оправдалось. Царское правительство сумело подавить восставший народ жестоко и беспощадно. Вдохновители революционной борьбы и опаснейший из

них, Чернышевский, были брошены в тюрьмы и отправлены на каторгу. Восстановилась «возлюбленная тишина». Но официальная Россия и такие ее идеологи, как Катков, имели все основания ждать новых осложнений. Только год тому назад, 19 мая 1864 года, Чернышевский подвергся гражданской казни и был сослан в Кадаинский рудник у далекой монгольской границы. Передовая молодежь по-прежнему видела в нем своего учителя и, подобно ему, не страшилась «ни грязи, ни пьяных мужиков с дубьем, ни резни». Веский довод против «своевольного пролития крови», к тому же написанный рукою большого художника, был для Каткова насущно нужен...

Подобно Каткову, и Достоевский никак не сочувствовал ни «кровавым волнениям», ни насильственному перевороту — это исторический факт, не терпящий каких-либо кривотолков. Но фактом остается и то, что идея «золотого века», идея справедливого миропорядка, когда все «работали бы друг для друга, и каждый отдавал бы всем все свое и тем одним был бы счастлив», по-прежнему владела сознанием Достоевского, «поправляла и направляла» его религиозно окрашенное морально-политическое мышление.

Этический вопрос, который занимал Достоевского как мыслителя в годы увлеченной работы над «Преступлением и наказанием», по сути, сводился к следующему: можно ли «облагодетельствовать человечество» ценою нарушения «закона правды», «человеческой природы»? Можно ли, пролив человеческую кровь, мечтать о дальнейшем, уже неуклонном и твердом исполнении «гуманного долга к человечеству»? И наконец: можно ли ради достижения несомненно благой цели (построения «гармонического общества») прибегнуть к бесчеловечному, безнравственному средству? Таков смысл этической проблемы, и такова ее морально-политическая мотивировка.

Эта же мотивировка, высказанная без каких-либо смягчающих обиняков, содержится и в одной черновой наметке к роману, не получившей прямого отражения в конечной его редакции (нам она известна по материалам, опубликованным И. И. Гливенко):

NB! О зачем не все в счастье? Картина золотого века. Она уже носится в умах и сердцах! Как ей не настать — и проч. NB! Но какое право имею я, я, подлый убийца, желать счастья людям и мечтать о золотом веке?

Я не имею на это права.

И *вследствие того* (этой главы) он идет и на себя доказывает».

Такова эта запись. Морально-политическая причина, побудившая Достоевского взяться за «психологический отчет» о преступлении и самонаказании одного убийцы, здесь лежит перед нами как на ладони. На вопрос, можно ли оправдать низкое, вполне безнравственное средство хотя бы и ради наивысшей нравственной цели, Достоевский ответил решительным «нет», подкрепив из века в век «биллион раз» повторявшуюся «старую истину» (Моисееву заповедь: «Не убий!») небывалым — по силе и глубине раскрытия — изображением душевных мук и сомнений Раскольникова.

Решительное «нет» Достоевского, его безоговорочное осуждение какого бы то ни было «самовольного кровопролития» вполне «устраивало» редакцию «Русского вестника» — при сложившейся напряженной политической ситуации в России (как позднее кое-кого из власть имущих, даже Александра III, в какой-то мере «устраивала» толстовская проповедь «непротивления злу»). Но мечты о «золотом веке», сиречь о социализме, хотя бы и «русском»,— впрочем, о «русском социализме», о «всесветном единении во имя Христово» *тогда* Достоевский еще не заговаривал,— напротив, никак не могли прельстить Каткова и его сотрудников.

Достоевский это знал и уж конечно не надеялся положить в основу своего романа картину «золотого века», которой «как же не настать», раз она «уже носится в умах и сердцах». Такой роман и Некрасов не напечатал бы, по тогдашним цензурным условиям. Но «пропустить» эту мысль в надрывной исповеди Раскольникова он все же предполагал, а именно в IV главе части пятой, а может быть (по логике душевной драмы героя это более чем вероятно), и в IV же главе части шестой — оба раза в разговоре Раскольникова с Сонечкой Мармеладовой. Но здесь он сразу же столкнулся с решительным сопротивлением Каткова и его сподручного Н. А. Любимова. «Я с ними обоими объяснялся — стоят на своем! — писал Достоевский А. П. Милюкову («в июле 1866 года», по датировке Долинина.— *Н. В.*).— Про главу эту я ничего не умею сам сказать; я написал ее в вдохновении настоящем, но может она и скверная. Но дело у них не в литературном достоинстве, а в опасении за *нравственность.* В этом я был прав,— ничего не было против нравственности и даже *чрезмерно напротив;* но они видят другое и кроме того видят следы *нигилизма.* Любимов объявил *ре-*

шительно, что надо переделать. Я взял, и эта переделка большой главы стоила мне, по крайней мере, трех новых глав работы, судя по труду и тоске, но я переправил и сдал... Не знаю, что будет далее, но эта начинающаяся обнаруживаться с течением романа противоположность воззрений с редакцией начинает меня очень беспокоить».

Так или иначе, но воспроизведенная мною черновая запись не попала — в преображенном виде — на страницы романа; и надо думать — вопреки воле автора.

В своей книге «Ф. М. Достоевский», в главе, посвященной «Преступлению и наказанию», В. Ермилов проводит мысль о якобы имевших место колебаниях писателя между *двумя* «вариантами» мотивировок преступления Раскольникова. А именно: между *«наполеоновским вариантом»,* где речь идет об «исключительном человеке», кому «все позволено», словом, о «буржуазном сверхчеловеке», сознающем себя «господином, призванным к господству» над безропотным людским стадом; и *вторым вариантом,* который Ермилов определяет как «люмпенский», представляющий собою «характерную форму мещанско-анархического протеста против буржуазного общества»; в последнем случае речь идет уже не о «сверхчеловеке», а о «благодетеле человечества», некоем подобии «благородного разбойника», заступнике «униженных и оскорбленных». Между этими двумя «вариантами» побудительных причин, приведших Раскольникова к пролитию человеческой крови, будто бы и продолжал колебаться Достоевский, ни на одном из них окончательно не остановившись.

В развитие этой — более чем спорной — мысли В. Ермилов заявляет, что первый («наполеоновский») вариант, «объясняющий» преступление героя, представлен в разговоре Раскольникова с Соней Мармеладовой (в IV главе части пятой), тогда как «второй вариант», окрыленный идеей «благодетеля человечества», будто бы «находит свое концентрированное выражение» в сцене свидания Раскольникова с сестрою Дуней (в VII главе части шестой).

Но, утверждая это, В. Ермилов, по нашему разумению, допускает некоторую неточность. Пусть в разговоре с Сонечкой идея «благодетеля человечества» не представлена «в концентрированном виде», но, во-первых, не следует забывать, что именно эта глава была радикально переработана Достоевским по настоянию Каткова и Любимова, а во-вторых,— сколько же и в *окончательной ее редакции* приведено житейских и психологических аргументов, обосновы-

вающих идею «своевольного пролития человеческой крови» во имя погибающих братьев и тем паче *сестер,* таких, как эта гордая Дуня Раскольникова, как эта робкая Сонечка Мармеладова!

«— Представьте себе, Соня,— так говорит Раскольников,— что вы знали бы все намерения Лужина заранее, знали бы (то есть наверно), что через них погибла бы совсем Катерина Ивановна, да и дети; вы тоже в придачу (так как вы себя ни за что́ считаете, так в *придачу).* Полечка также... потому ей та же дорога. Ну-с, так вот: если бы вдруг все это теперь на ваше решение отдали: тому или тем жить на свете, то есть Лужину ли жить и делать мерзости или умирать Катерине Ивановне? То как бы вы решили: кому из них умереть? Я вас спрашиваю...

— Я уже предчувствовала, что вы что-нибудь такое спросите,— сказала она, пытливо смотря на него.

— Хорошо. Пусть. Но однако, как же бы решить-то?

— Зачем вы спрашиваете, чему быть невозможно? — с отвращением сказала Соня.

— Стало быть, лучше Лужину жить и делать мерзости! Вы и этого решить не осмелились.

— Да ведь я божьего промысла знать не могу... И к чему вы спрашиваете чего нельзя спрашивать? К чему такие пустые вопросы? Как может случиться, чтоб это от моего решения зависело? И кто меня тут судьей поставил: кому жить, кому не жить?

— Уж как божий промысел замешается, так уж тут ничего не поделаешь,— угрюмо проворчал Раскольников».

«Ну-с, так вот», замечу и я в свою очередь, разве в этом разговоре, в каковом, по Ермилову, главенствует «наполеоновское начало», так-таки совсем не всплывает «идея благодетеля человечества» и так-таки вовсе не раздается бунтарский призыв к смертоубийству? В самом этом вопросе, полагаю, содержится уже и ответ.

Совершенно так же — и в сцене прощания Раскольникова с Дуней перед тем, как идти в участок с повинной. По мысли В. Ермилова, эта сцена всецело подчинена идее бунта, анархического заступничества за угнетенных. Но разве в ней не звучит и мотив «наполеоновского властолюбия»? По мне, так даже громче, чем мотив «благодетельствования человечеству». Все, что говорит Раскольников касательно благих своих намерений, им произносится нетерпеливо-небрежной, раздраженной скороговоркой и к тому же в прямом контексте своих мучительных размышлений над состоятельностью

или несостоятельностью его теории о праве «проливать кровь *по совести*». «— *Я сам хотел добра людям и сделал бы сотни, тысячи добрых дел* вместо одной этой глупости, даже не глупости, а просто неловкости, так как вся эта мысль была вовсе не так глупа, как теперь она кажется, при неудаче... (при неудаче все кажется глупо!). Этою глупостью я хотел только поставить себя в независимое положение, первый шаг сделать, достичь средств, и там *все бы загладилось неизмеримою, сравнительно, пользой...* Но я, я и первого шага не выдержал, потому что я — подлец! Вот в чем все и дело! И все-таки вашим взглядом не стану смотреть: если бы мне удалось, то меня бы увенчали, а теперь в капкан!

— Но ведь это не то, совсем не то! Брат, что ты это говоришь!

— А! Не та форма, не так эстетически хорошая форма! Ну, я решительно не понимаю: почему лупить людей бомбами, правильною осадой, более почтенная форма? Боязнь эстетики есть первый признак бессилия!.. Никогда, никогда яснее не сознавал я этого, как теперь, и более чем когда-нибудь не понимаю моего преступления! Никогда, никогда не был я сильнее и убежденнее, чем теперь!..

Краска даже ударила в его бледное, изнуренное лицо. Но, проговаривая последнее восклицание, он нечаянно встретился взглядом с глазами Дуни, и столько, столько муки за себя встретил он в этом взгляде, что невольно опомнился. Он почувствовал, что все-таки сделал несчастными этих двух бедных женщин. Все-таки он же причиной...

— Дуня, милая! Если я виновен, прости меня (хоть меня и нельзя простить, если я виновен). Прощай! Не будем спорить! Пора, очень пора».

Я подчеркнул две строки, непосредственно относящиеся ко «второму варианту» (мотиву «благодетеля человечества»). Все остальное относится к рассуждениям о праве «иных необыкновенных людей шагать через иные преступления», и здесь опять вырастает искусительный образ Наполеона... Ибо кому же и «лупить людей бомбами, правильною осадой», как не Наполеону? Это — «метье» (ремесло) Бонапартов, дяди и племянника. Наполеону подражал и «законный самодержец» Николай Павлович, посылая шрапнелью «трагическое каре» декабристов на Сенатской площади.

Словом, ни в разговорах с Сонечкой и с Дуней, ни в монологах Раскольникова, ни в ученой его статье «О преступлении» не выступают отчетливо обособленно, то есть логически друг друга исключая, два отмеченных В. Ермиловым

«варианта», по-разному объясняющих причины, толкнувшие на преступление главного героя романа. Их нет, этих «вариантов», ни в мышлении Раскольникова, ни в самом замысле Достоевского. Ибо автор «Преступления и наказания» воссоздает «нашего времени случай» и «нашего», то есть, конечно, его, Достоевского, времени *душу;* а она вмещает в себя и скорбь над многострадальным русским народом, и боль за всех униженных людей, «прогнанных с мира людского», и мстительную ненависть к тем, кто их унизил и изуродовал, и — вместе с тем — вдруг шевельнувшуюся в этой отчаянной душе преступную решимость (безразлично, «наполеоновскую» ли или «ротшильдовскую») любой ценой приобщиться к тем «счастливцам», кто «не унижен, а, напротив, сам унижает». Все эти мотивы сбились воедино, смешались и переплелись в одном конвульсивно бьющемся комке сознания. И уже по этой причине, то есть в силу «органического соединения» в одной душе (или в одном сознании) самых разнородных порывов и устремлений, Достоевский не мог «колебаться» между какими-то «вариантами» — за фактическим их отсутствием или, вернее, в силу их парадоксального симбиоза в «нашего времени» помутившемся разуме.

Раскольников, по складу его психики, *теоретик,* точнее же, фанатик им же самим сочиненной теории, фатальным образом напечатанной в журнале «Периодическая речь» в самый канун его преступления. Подобно Ивану Карамазову (автору ненаписанной поэмы «Великий инквизитор» и рассуждения «Геологический переворот»), и ему, Раскольникову, «надобен не миллион, а надобно мысль разрешить»: ради этого он и живет на свете. В первой же статье своей он с нерасчетливой щедростью начинающего литератора сразу выложил все основные свои мысли, лишь несколько их затуманив по чисто цензурным соображениям.

Начал он свой трактат с рассмотрения психического состояния преступника в продолжение всего хода преступления, настаивая на том, что оно всегда сопровождается болезнью. Это — в предвидении собственного преступления, которое он уже вынашивал, которым уже болел. Вся душевная борьба, все доводы *за* и *против* кровавого замысла пошли на потребу, вскормили эту первую и (по количеству страниц) основную часть его трактата. И она писалась с «подыманием и стуканьем сердца» и все же служила только подступом к главной и заветнейшей для Раскольникова краткой заключительной части, в свою очередь состоящей

из белого «исторического очерка» и из собственно теоретического *вывода*.

В «историческом очерке» (или наброске) автор статьи утверждает, что все «законодатели», все «установители» общественных и государственных уложений, «начиная с древнейших, продолжая Ликургами, Солонами, Магометами, Наполеонами и так далее, все до единого были преступники» (мысль, восходящая к известной книге Наполеона III, написанной под «литературным надзором» и при участии замечательного стилиста Проспера Мериме.— *Н. В.)*. Ведь, давая *новый* закон, они нарушали *древнейший* и «уж конечно не останавливались и перед кровью, если только кровь (иногда совсем невинная и доблестно пролитая за древний закон) могла им помочь. Замечательно даже, что бо́льшая часть этих благодетелей и установителей человечества были особенно страшные кровопроливцы». Весьма характерно для Раскольникова: ставить в один ряд с политическими законодателями и «установителей» *научных* законов и *научных* истин масштаба Кеплера или Ньютона. Он и за ними не в меньшей мере признает если не «официальное», то право «по совести» переступать «через иные препятствия». «Если бы их открытия,— так он рассуждает,— не могли бы стать известными людям иначе, как с пожертвованием жизни одного, десяти, ста и так далее человек», препятствующих обнародованию этих открытий, «то Ньютон имел бы право, и даже был бы обязан... *устранить* этих десять или сто человек, чтобы сделать известными свои открытия всему человечеству». «Одним словом,— таков вывод Раскольникова из «исторического очерка»,— вы видите, что — до сих пор — тут нет ничего особенно нового. Это тысячу раз было напечатано и прочитано».

Нет, *все* это и в *таком* именно виде не было ни «тысячу раз», ни вообще когда-либо «напечатано и прочитано». «Наполеоновского» права на устранение «одного, десяти, ста и так далее человек» за одиноким ученым, за «Кеплерами и Ньютонами», еще никто не признавал. Говорили (пожалуй, даже и тысячу раз) о том, что, устанавливая *новый* закон, «установители человечества» тем самым нарушают закон древнейший; говорили, что великого человека нельзя судить по законам, обязательным для «дюжинных» людей; восклицали: «Vive la guerre éternelle!» — или примирительно бормотали: à la guerre comme à la guerre»; говорили о «праве сильного» — раньше даже, чем Бренн, предводитель галлов, положил свой меч на весы при взвешивании дани (золотой

казни) с побежденных римлян. Но все это говорилось скорее «метафорически». Говорили, наконец (и, в частности, англичанин Гоббс), о «правомерности» политических переворотов; но это чаще значило только то, что переворот *удался*. Слово «*право*мерность» здесь, собственно, замещало слово «*законо*мерность»...[1] Всё это, однако, не складывалось, да и не могло сложиться в стройную «правовую теорию» — хотя бы уже потому, что такие великие исторические события, как государственные и социально-экономические перевороты, вообще не укладываются в узкоправовые нормы. Подчинить все эти разнообразнейшие явления общественной и индивидуально-человеческой жизни единой всеобъемлющей «правовой теории» — на это мог отважиться только «помутившийся» разум Раскольникова и ему подобных.

Кто не помнит его «теории», его деления всего людского поголовья на людей «обыкновенных» и «необыкновенных»! *Первый разряд* — «обыкновенные» люди консервативны, склонны к послушанию; они «сохраняют мир и приумножают его численно», то есть родят себе подобных; *второй разряд* — это люди «необыкновенные», смело преступающие закон; они «делают мир и ведут его к цели». Бо́льшая их часть требует «разрушения настоящего во имя лучшего». «Но если ему надо,— так разъясняет автор трактата,— для своей идеи, перешагнуть хотя бы и через труп, через кровь, то он внутри себя, *по совести* (курсив мой.— *Н. В.)*, может, по-моему, дать себе разрешение перешагнуть через кровь... В этом только смысле я и говорю в моей статье об их праве на преступление. (Вы припомните, у нас ведь с юридического вопроса началось.)» И — конечное заключение: «Первый разряд всегда — господин настоящего, второй разряд — господин будущего». NB ! «и те, и другие имеют совершенно одинаковое право существовать», то есть первые — выполняя свое «консервативное назначение»; вторые — разрушая и обновляя мир. Заметим себе: и тот и другой разряд людского племени проливают кровь, казнят и вешают: первые — отстаивая существующий порядок вещей, вторые — намечая и утверждая новые законы и порядки.

Такова мрачная «правовая» теория Раскольникова, хоть

[1] См. с. 101 — возражение Канта против учения Гоббса о государственных переворотах; «исторический обзор» в статье Раскольникова свидетельствует о знакомстве с аргументами этой дискуссии.

и не полностью совпадающая с «идеей сверхчеловека», хоть и не вполне стоящая на позиции «по ту сторону добра и зла». Излишнее сближение и чуть ли не отождествление теории Раскольникова с философией Ницше не так уж самоочевидно, как то иным из нас представляется. Этическое зерно в этой теории все же не вовсе отсутствует, поскольку в ней не гаснет мечта: разрушить настоящее *во имя лучшего*. Но даже и не в этом только тут дело, а в ясно подчеркнутой заботе о человеческой «совести», иначе — о сохранении нравственного начала и в беспощадном кровопролитии. Ведь речь здесь все время идет именно о *«праве* на кровь», а не о кровожадном *произволе* тиранической власти. Нет, это все же не ницшеанский аморализм, вопреки утверждению русского декадента и ницшеанца Льва Шестова. С Шестовым В. Ермилов спорит ожесточенно и вполне успешно; но — все больше с конечными его выводами, с его тенденциозным стремлением приобщить Достоевского к воззрениям его героя. Напротив, шестовское *отождествление* философии Раскольникова с философией Ницше остается в силе и для советского критика, а ведь тут «тысячи и миллионы комбинаций и сортировок». Одно, конечно, несомненно (и в этом пункте сближение теорий Раскольникова и Ницше вполне правомерно): я говорю о глубоко *антигуманистическом* противопоставлении Раскольниковым «обыкновенных» людей (инертного «материала» истории) «необыкновенным», каковые одни лишь и «двигают мир», образуя как бы «расу господ» (по Ницше, а по сути, и по Раскольникову) или как бы «историческое сословие» (по Шпенглеру, а по сути, опять-таки и по Раскольникову), сколько бы эта «раса» или «сословие» ни «благодетельствовало» «обыкновенным»-то людям или, напротив, ни «сосало живые соки» из «обыкновенных». В одном черновике к роману герой Достоевского так именно и рассуждает: «Чем бы я ни был, что бы я потом ни сделал, был ли я благодетелем человечества или сосал бы я из него, как паук, живые соки — мне нет дела. Я знаю, что хочу владычествовать, и довольно». Правда, Достоевский не включил этого рассуждения Раскольникова в окончательный текст романа. Да это рассуждение Раскольникова, надо думать, всего лишь *одна из граней* его идеологии; но грань характерная и в смягченной форме, как мы увидим, все же представленная и в законченном романе.

Кстати уж! И Ницше однажды «пропустил» мысль об обращении «низших» (фабрично-заводских рабочих) в по-

чтенное и материально обеспеченное сословие, тогда как «раса господ», их «облагодетельствовавшая» (иначе — «воины»), должна будет довольствоваться малым, жить в «благородной нищете», но тем полнее упиваться своею властью над обеспеченным «низшим сословием». Но и эта внешне убедительная параллель еще не позволяет ставить «знак равенства» между теорией Раскольникова и ницшеанством ни, тем более, приравнивать его «правовую» идею к идее «буржуазного сверхчеловека».

Напомню еще раз: Раскольников прежде всего *теоретик*. И к нему, как к Ивану Федоровичу Карамазову, а в известной степени и к самому Достоевскому, вполне приложима характеристика, данная Шатову в одной из черновых записей к «Бесам»: «он беспокойный продукт книги, столкнувшийся с действительностью». Теоретик до мозга костей, Раскольников не довольствуется одной лишь теорией. Он хочет ее подтвердить доводами действительности и для этого заглянуть в «реторту» таинственных жизненных процессов, «перекрещивания родов и пород», благодаря чему можно было бы «научно» установить, какой процент людского племени попадает в разряд «людей необыкновенных» (с его градациями: «сколько-нибудь самостоятельных людей», еще и еще «более самостоятельных», далее людей, уже отмеченных «гениальностью», и, наконец, «великих гениев», «завершителей человечества»). «Одним словом,— так говорит он Порфирию Петровичу, поставляя ему лишнюю «черту» для обвинительного заключения,— в реторту, в которой все это происходит, я не заглядывал. Но определенный закон непременно есть и должен быть; тут не может быть случая».

Этого «закона» Раскольников еще не знал, да и не было у него возможностей производить наблюдения над этим *несуществующим*, им же придуманным законом; тем более при его «уединенном» образе жизни. «Экспериментировать» ему оставалось только над самим собой. Здесь действовала к тому же и личная его заинтересованность; здесь решалась судьба его и его близких, определялся его собственный жизненный путь «благодетеля человечества». Убийство «гадкой старушонки-процентщицы» — в его глазах (глазах теоретика) всего лишь «проба» собственных сил, всего лишь «первый шаг» по проверке того, к какому из двух *воображаемых* разрядов человечества он-то сам принадлежал. В этой связи только и становится понятным, почему, все время помня об убийстве «старой ведьмы», Раскольников

почти вовсе не возвращался мыслью ко второй своей жертве, сестре Алены Ивановны — безответной, почти «святой» (хоть и часто беременевшей) Лизавете. Не она-де «имелась в виду» при постановке его «эксперимента». «Убить принцип» (гуманизма ли, христианства) он порешил в лице Алены Ивановны, а никак не Лизаветы. «Тут — книжные мечты-с, тут теоретически раздраженное сердце,— как заметил острый аналитик Порфирий Петрович,— и на преступление-то словно не своими ногами пришел», а, так сказать, на ходулях или там на протезах «d'une théorie comme une autre» («так себе теорийка»).

Последнее «словцо» уже не Порфирию принадлежит, а «джентльмену» Аркадию Ивановичу Свидригайлову. Как аналитик он, конечно, не чета Порфирию Петровичу — где там! Ни о чем бы не догадался и ничего бы не «вывел». Он просто подслушал. Подслушал у запертой двери в пустующей комнате, смежной с той, где проживала Сонечка Мармеладова и где исповедовался ей странный ее посетитель. Для того и стул придвинул к замочной скважине. Но, подслушав признание Родиона Романовича, сразу во всем разобрался — в силу известной Wahl*fleckenver*wandschaft, то есть в силу «избирательного сродства по позорному пятну», как при случае сострил Генрих Гейне, пародируя заглавие знаменитого романа Гёте «Wahlverwandschaft» («Избирательное сродство»). «Пятно» у Свидригайлова и у Раскольникова было общее: они оба совершили убийство; последний — старухи, а первый — своей жены Марфы Петровны. «Дело длинное, Авдотья Романовна,— так говорил г-н Свидригайлов сестре преступника.— Тут, как бы вам это выразить, своего рода теория, то же самое дело, по которому я нахожу, например, что единичное злодейство позволительно, если главная цель хороша. Единичное зло и сто добрых дел!.. Наполеон его ужасно увлек, то есть собственно увлекло его то, что очень многие гениальные люди на единичное зло не смотрели, а шагали через, не задумываясь. Он, кажется, вообразил себе, что и он гениальный человек,— то есть был в том некоторое время уверен. Он очень страдал и теперь страдает от мысли, что теорию-то сочинить он умел, а перешагнуть-то, не задумываясь, и не в состоянии, стало быть, человек не гениальный. Ну, а уж это для молодого человека с самолюбием и унизительно, в наш век-то особенно...»

Свидригайлов превосходно «осилил» и очень точно изложил «дело Раскольникова», главное, что в мучениях убий-

цы, казалось бы (Достоевский потом докажет, что это все же не так), «угрызений совести» не было... «Беспокойный продукт книги», он, и «столкнувшись с действительностью» и даже решившись на себя «показать», в «книге», в своей «теории», на первых порах, нисколько не усомнился: «Преступление? Какое преступление?.. то, что я убил гадкую, зловредную вошь, старушонку-процентщицу, никому не нужную, которую убить — сорок грехов простят, которая из бедных сок высасывала, и это-то преступление? Не думаю я о нем и смывать его не думаю. И что мне все тычут со всех сторон: «преступление, преступление!» Только теперь вижу ясно всю нелепость моего малодушия, теперь, как уж решился идти на этот ненужный стыд! Просто, от низости и бездарности моей решаюсь...»

Если он и допускает, что когда-нибудь все-таки «смирится, *убеждением* смирится», то не потому, что в нем ожили «закон правды» и «человеческая природа»,— отнюдь нет. Он и здесь припал к «реторте» пытливым оком теоретика; приглядывался к мысленно предвосхищенной работе собственного же церебрального механизма: «А любопытно, неужели в эти будущие пятнадцать — двадцать лет так уже смирится душа моя, что я с благоговением буду хныкать пред людьми, называя себя ко всякому слову разбойником?» И, глубоко задумавшись о том, «каким же это процессом может так произойти», ответил: «А что ж, почему ж и нет? Конечно, так и должно быть. Разве двадцать лет беспрерывного гнета не добьют окончательно? Вода камень точит. И зачем, зачем же жить после этого, зачем я иду теперь, когда сам знаю, что все это будет именно так, как по книге, а не иначе!» [1] Строгим теоретиком он оставался и здесь. И как теоретик же не почел возможным считать свою теорию развенчанной всего лишь одним неудавшимся «экспериментом», хотя бы (или тем более) *экспериментом над самим собой*. А раз «теория» верна, а он и «первого шага» не выдержал, так, значит, он «подлец», «дрожащая тварь» и пошел на «это» только «по некоторой игривости природы, в которой не отказано даже и корове». Таков его вывод, мучительный для него осознанием «собственного ничтожества».

«Нашего времени случай», «дело современное»...

---

[1] Почти убежден, что так думал подчас и Достоевский над собой — о своей «перемене» после четырех лет на каторге, о своем новом credo.

Как политический публицист и как «теоретик», придерживавшийся определенной этической доктрины, Достоевский считал, что преступление Раскольникова стоит в какой-то связи с идеологией революционно-демократического лагеря. Но в своем романе он на это разве лишь намекает; впрочем, достаточно прозрачно, чтобы вызвать дружный отпор прогрессивной критики, и прежде всего Писарева. Писарев безусловно прав, когда он заверяет, что Раскольников «не мог заимствовать свои идеи ни из разговоров со своими товарищами, ни из тех книг», которые читались в кругу тогдашних «размышляющих молодых людей»; как прав он был и в утверждении, что кровопролитие, произвольное устранение живых людей «становится неизбежным вовсе не тогда, когда его желает устроить какой-нибудь необыкновенный человек, вовсе не тогда, когда какое-нибудь живое препятствие мешает этому необыкновенному человеку осуществить свою личную идею или фантазию». О том, при *каких* обстоятельствах кровопролитие все же допустимо, в подцензурной русской печати, само собою, не говорилось... Но каждый «размышляющий молодой человек» отлично понимал, что речь здесь шла о великих исторических событиях — о «народной революции», каковая без крови конечно же не обойдется.

Все это так. И все же нельзя не отметить, что и сам Достоевский вовсе не *отождествлял* своего героя с революционными демократами, с социалистами. «За что дурачок Разумихин давеча социалистов бранил? — иронически рассуждает Раскольников.— Трудолюбивый народ и торговый, общим счастьем занимаются... Нет, мне жизнь однажды дается и никогда ее больше не будет: я не хочу дожидаться всеобщего счастья». Как видите, черта между Раскольниковым и «социалистами» автором проведена достаточно четко.

И если «дело Раскольникова» тем не менее чем-то связано с делом революционного лагеря, то совсем в другом смысле; то есть не столько даже с *делом*, сколько с *судьбою этого дела*. В 1864 и в 1865—1866 годах, когда Достоевский работал над своим романом, явственно сказывались резкий спад революционных настроений и как-то вдруг наступившее политическое безвременье, потускнение веры в крестьянскую революцию. Революционная ситуация 60-х годов не привела к результативному исходу; волна восстаний и «беспорядков» схлынула, не унесши с собою ни старого гнета, ни былых кричащих противоречий, а стало быть, и прежне-

го недовольства «существующими порядками». Где-то, незримо, копились силы для новых восстаний и волнений, и они вырвались наружу уже спустя десятилетие; в 70-х годах наметилась еще более обострившаяся ситуация. Но пока реакция торжествовала свою непрочную победу, и малодушные колебались. Самый протест принимал другие, индивидуально-бунтарские формы. В «низах», по неподкупным статистическим данным, распространялось пьянство, учащалась поножовщина, возрастало число преступлений. Неустойчивая часть ранее радикально настроенной интеллигенции попятнулась: кто примыкал к либералам, кто к «охранителям». Но и в кругах убежденных *противников* «официальной России» измышлялись политические концепции, далеко отошедшие от революционной теории и практики Чернышевского; слагались предпосылки позднейших теорий революционной тактики, вырисовывались идеи «мыслящей личности», «героя и толпы», проповедовался индивидуальный террор, раз ставка на крестьянскую революцию себя не оправдала, и т. д.

Достоевский, навсегда порвавший с революционным лагерем, знал (отчасти и по собственному опыту), что значит полоса предельной тоски и одиночества после утраты надежд на уже близкое «всеобщее устройство» жизни народной и как задыхаются люди «под страшно понизившимся и сузившимся над человечеством прежним его горизонтом». Тут-то, когда «старые кумиры лежат разбитые», когда все кругом «помутилось», когда носятся в воздухе «недоконченные» идеи, и должна была возникнуть «мрачная» теория Раскольникова, и должно было совершиться его «фантастическое» преступление. Достоевский был прав: убийство, совершенное его героем, не было «эксцентричным», то есть вполне исключительным, «сюжетом». В 1864 году в Москве, вскоре после подавления университетских беспорядков, один исключенный студент убил почтальона и разбил почту, «может, и в самом деле думая, что порядочное дело сделал», а позднее, в 1866 году, когда в «Русском вестнике» уже публиковалось «Преступление и наказание», другой студент умертвил и ограбил ростовщика, тоже с какой-то особой, не грубокорыстной целью. Что ж! «Русские люди вообще широкие люди, Авдотья Романовна, широкие, как их земля, и чрезвычайно склонны к фантастическому, к беспорядочному; но беда быть широким без особенной гениальности». Это сказал Свидригайлов, и сказал неглупо. Только «широта» эта — не столько русская,

сколько общемещанская, спровоцированная сумрачной атмосферой безвременья.

Отнюдь не отождествляя Раскольникова с социалистами или там «настоящими нигилистами», Достоевский тем решительнее относил и Раскольникова и социалистов к единому разряду «преступивших нравственный закон», поскольку и тот и эти одинаково допускают «своевольное» насилие, самозванно присваивают себе право судить и казнить себе подобных. Этот *нравственный закон* Достоевский, как сказано, именует по-разному: то «божьей правдой», то «совестью», то «земным законом», то «долгом» или даже «человеческой природой».

Ибо все эти обозначения, в отдельности и вкупе, одинаково говорят о некоей высшей нравственной силе, которая способна вмешиваться в «естественное» сцепление причин и следствий, требовать, чтобы события и людские поступки под воздействием укрепившегося в человеческом сознании «нравственного закона» (каковой «уже нельзя ни поправлять, ни направлять», даже во имя высокой цели), осуществлялись бы по-другому, чем так, как если бы они осуществлялись, подчиняясь одной лишь (ничего не ведающей о «добре» и «зле») «закономерной причинности» — без повелительного вмешательства «чистой воли» или «чистого разума».

В «Зимних заметках о летних впечатлениях», каковые я выше назвал своего рода *арсеналом идей,* откуда писатель не переставал почерпать очень многое для своих позднейших художественных и публицистических произведений, Достоевский высказал и такую примечательную мысль: «...сами-то разумные, сами-то ученые начинают учить теперь, что нет доводов чистого разума, что чистого разума и не существует на свете, что отвлеченная логика и не приложима к человечеству, что есть разум Иванов, Петров, Гюставов, а чистого разума совсем не бывало; что это только неосновательная выдумка восемнадцатого столетия».

Лишь при полном незнакомстве с этическими учениями Европы XVIII и XIX столетий и малой осведомленности касательно того, как освещались этические теории Запада русскими современниками Достоевского, только при недопустимо поверхностном знании самого Достоевского и его этических воззрений и при какой-то (в случае В. Ермилова — вполне непредвидимой) странной невосприимчивости к саркастическим интонациям, звучащим в приведенной цитате из «Заметок», и сверх того, при ничем не оправданной, вполне излишней доверчивости к таким интерпретаторам велико-

го писателя, как Лев Шестов или Вас. Розанов, тенденциозно отождествлявших собственный иррационализм и аморализм с мышлением Достоевского,— словом, только при таких весьма многочисленных пробелах и просчетах критической мысли можно вообразить (как это делает В. Ермилов), будто бы Достоевский *солидаризуется* с «самими-то разумными», с «самими-то учеными», утверждающими, что «существует на свете» только «разум Иванов, Петров и Гюставов, а чистого разума совсем не бывало», что-де чистый разум — лишь «неосновательная выдумка» великих просветителей XVIII века (и прежде всего Канта, к терминологии которого и обратился в приведенном отрывке Достоевский) [1].

И всё это говорится о писателе, который так страстно мечтал, чтобы водворилось «у нас, в нашей России», «царство мысли и света», да и «не только в России, а и повсеместно на нашей планете, среди всех людских племен, на ней живущих». Если Достоевский в «Зимних заметках о летних впечатлениях» и высказался в том смысле, что *разум* привел к *неразумнейшему* общественному устройству, то есть к капиталистическим отношениям, то это еще отнюдь не дает основания для скоропалительного заключения, что он-де восставал против разума вообще [2].

И еще: можно ли заподозрить Достоевского в единомыслии с теми «разумными» и «учеными», которые в «чистом» разуме видели лишь «неосновательную выдумку восемнадцатого столетия», когда Достоевский неизменно возвращался к гуманистическим идеям великих просветителей, как к источнику света, разрежавшего мрак безвременья, нависший над Россией и Европой и над его собственной тревожно ищущей, сбивчивой мыслью? Другое дело, что идеи просветительского гуманизма уже давно принадлежали прошлому и отслужили свой век и своему веку, а потому, в свою очередь, нередко тормозили мышление великого писателя, внося путаность идеологии отошедшего века в его и без того противоречивую систему воззрений.

---

[1] Под «чистым разумом» Достоевский здесь понимает то, что Кант вкладывал в свое понятие «чистый *практический* разум» (то есть — разум in usum ethicae), каковой и противопоставлялся философом *теоретическому* «чистому разуму».

[2] Выше я пояснил, что Достоевский, по сути, возражал лишь против злоупотребления *чисто теоретической* функцией разума там, где сверх того требуется еще и *этический* (или, как он полагал, религиозный) пафос, без коего немыслимо стремление к совершенствованию мира, к построению гармонического общества на земле — социализма (см. с. 114 этой работы).

Так, в частности, перешло к Достоевскому и — столь характерное для этики Канта — *смешение* этических и правовых понятий, отождествление формулы «безусловного следования долгу» с безропотным покорствованием существующим («эмпирическим») государственным законам, в силу чего на «ныне действующее» государственное законоуложение падал как бы отсвет «божественного законодательства с горы Синая».

Правда, Достоевский отнюдь не идеализировал законов и порядков ни на Западе, в конституционных европейских монархиях и в тогда еще малочисленных буржуазных республиках, ни у себя, в Российской империи. Более того, даже позднее, когда он уже «окончательно стал — для России — совершенным монархистом», он далеко не во всем и не всегда находил, что «настоящее России великолепно» (хотя и эти слова были произнесены не кем иным, как Достоевским). При всем том границы между «нравственным законом» и законом государственным, между «нравственным долгом» и долгом повиновения вообще (в том числе и «властям предержащим») для Достоевского, каким он вышел из Омского острога и на всем дальнейшем жизненном и творческом его пути, собственно, не существовало. Здесь он, в силу причин, превышающих силу одного лишь *теоретического* воздействия на него того или другого русского или чужеземного писателя или мыслителя, шел не дальше морально-правовых теорий просветительского гуманизма, разве лишь несколько усложнив его новейшими мотивами, связанными с былым его увлечением «великими утопистами» и с его восприимчивостью (чаще достаточно ограниченной) к иным рассуждениям Герцена и других идеологических представителей «неофициальной России»; но мещанское, межеумочное морально-правовое мышление «просветителей-постепеновцев», таких, как Кант и особенно «великий либерал» Шиллер, всего более определяло идеологию Достоевского, корреспондируя с его собственной социальной сутью; и это не могло не сказаться и на проблематике его первого «интеллектуального» романа.

«Преступление и наказание» — прежде всего *русский* роман, глубоко коренящийся в почве русской *действительности,* охваченной тягостным бредом политического безвременья; это роман о русских бедствиях, проникнутый великой болью за поруганное достоинство нашего народа и всего страждущего человечества. На страницах романа нам открывается трагическое зрелище окончательной безвыходности для слишком многих из тех, кто «прогнан с пира людского», кто не

живет, беспечно потребляя народное достояние, народный труд и народный пот,— безразлично, досталась ли ему эта привилегия по праву наследия или же была захвачена «по-лужински», самолично. Нет выхода, выхода нет! А «ведь надобно же, чтобы всякому человеку хоть куда-нибудь можно было пойти!». Этот отчаянный возглас звенел-дребезжал по всей многострадальной Руси.

Едва ли найдется во всей мировой литературе страница, более надрывная в своей беспощадной жестокости, чем рассказ отца, старого пьяницы Мармеладова, о том, как пошла на путь проституции его безответная дочь, чтобы принести голодающей семье те тридцать рублей, которыми ее одарил «за поругание невинности» («...чего беречь? Эко сокровище!» — сказала «в пересмешку» ее мачеха) тороватый клиент Дарьи Францовны, «полиции многократно известной». «И вижу я, эдак часу в шестом, Сонечка встала, надела платочек, надела бурнусик и с квартиры отправилась, а в девятом часу и назад обратно пришла. Пришла, и прямо к Катерине Ивановне, и на стол перед ней тридцать целковых молча выложила. Ни словечка при этом не вымолвила, хоть бы взглянула, а взяла только наш большой драдедамовый зеленый платок (общий такой у нас платок есть, драдедамовый), накрыла им совсем голову и лицо и легла на кровать, лицом к стене, только плечики, да тело все вздрагивают... А я, как и давеча, в том же виде лежал-с... И видел я тогда, молодой человек, видел я, как затем Катерина Ивановна, также ни слова не говоря, подошла к Сонечкиной постельке и весь вечер в ногах у ней на коленках простояла, ноги ей целовала, встать не хотела, а потом так обе и заснули вместе, обнявшись... А я... лежал пьяненький-с... С тех пор, государь мой,— продолжал он после некоторого молчания,— с тех пор... дочь моя, Софья Семеновна, желтый билет принуждена была получить, и уж вместе с нами по случаю сему не могла оставаться. Ибо и хозяйка, Амалия Федоровна, того допустить не хотела...»

А другая сцена — клеветническое обвинение Сонечки в воровстве мерзавцем Лужиным, ей незаметно положившим в карман сторублевую бумажку? И крик двух женщин, разрывающий сердце вопль: «Нет, это не я! Я не брала! Я не знаю!» — и ответный вопль Катерины Ивановны: «Соня! Соня! Я не верю!.. Чтоб ты взяла! Да что это за глупые люди! О господи! Глупые вы, глупые,— кричала она, обращаясь ко всем,— да вы еще не знаете, не знаете, какое это сердце, какая это девушка! Она возьмет, она! Да она свое последнее платье скинет, продаст, босая пойдет, а вам отдаст, коль вам

надо будет, вот она какая! Она и желтый-то билет получила, потому что мои же дети с голоду пропадали, себя за нас продала!.. Ах, покойник, покойник! Ах, покойник, покойник! Видишь? Видишь? Вот тебе поминки! Господи! Да защитите же ее, что ж вы стоите все!»

Ее защитили. Нашелся свидетель лужинской проделки, нашелся и сильный его обвинитель. Но вопль жестоко оскорбленной девушки, но «хрипло-кричащий» голос и плач несчастной чахоточной женщины... Их позабыть нельзя. «Ты знаешь, что значит слово *мизер?* Ну, так вот он самый мизер и есть»[1].

А конец Катерины Ивановны? Изгнанной из квартиры и из «присутственного места», в исступленном отчаянии решившейся добывать копейки себе и детям на хлеб пением на площадях и улицах столицы? И вот эти ее дети: Коля с красной чалмой на голове и Леня в гофрированном колпаке покойного отца, с белым страусовым пером в виде балаганного украшения, и эти обрывки «благородных песен».

...Malborough s'en va-t-en guerre,
Ne sait quand reviendra...
...Cinq sous, cinq sous...
...Du hast Diamanten und Perlen...

«Ну, Коля, ручки в боки поскорей, а ты, Леня, тоже вертись в противоположную сторону, а мы с Полечкой будем подпевать и подхлопывать!» «— Опять этот солдат! Защитите! — закричала она чиновнику,— чего этот солдат ко мне лезет? Мы уж убежали от одного сюда из Мещанской... ну тебе-то какое дело, дурак!

— Потому, по улицам запрещено-с. Не извольте безобразничать.

— Сам ты безобразник! Я всё равно как с шарманкой хожу, тебе какое дело?

— Насчет шарманки надо дозволение иметь, а вы сами собой-то, и таким манером народ сбиваете. Где изволите квартировать?

— Как, дозволение! — завопила Катерина Ивановна.— Я сегодня мужа схоронила, какое тут дозволение!»

«Она споткнулась на всем бегу и упала». Потом: «Внесли ее к Соне почти замертво и положили на постель».

«— Что? Священник?.. Не надо... Где у вас лишний целковый? На мне нет грехов!.. Бог и без того должен простить...

---

[1] Цитата из «Идиота», здесь как нельзя лучше припедшаяся к месту.

Сам знает, как я страдала!.. А не простит, так и не надо!..— Беспокойный бред охватывал ее более и более».

«— Ах да, вот еще:

> В полдневный жар, в долине Дагестана...

Ах, как я любила... Я до обожания любила этот романс, Полечка!.. знаешь, твой отец... еще женихом певал... О, дни!..— Наконец, страшным, хриплым, надрывающимся голосом она начала, вскрикивая и задыхаясь на каждом слове, с видом какого-то возраставшего испуга:

> В полдневный жар!.. в долине!.. Дагестана!..
> С свинцом в груди!..

Ваше превосходительство! — вдруг завопила она раздирающим воплем и залившись слезами,— защитите сирот! Зная хлеб-соль покойного Семена Захарыча!.. Можно даже сказать, аристократического!.. Г'а! — вздрогнула она, вдруг опамятовавшись и с каким-то ужасом всех осматривая, но тотчас узнала Соню.— Соня! Соня! — проговорила она кротко и ласково, как бы удивившись, что видит ее перед собой.— Соня, милая, и ты здесь?

Ее опять подняли.

— Довольно!.. Пора!.. Уездили клячу!.. Надорвала-а-сь!— крикнула она отчаянно и ненавистно и грохнулась головой на подушку.

Она глубоко-глубоко вздохнула и умерла. Соня упала на ее труп, обхватив ее руками, и так и замерла, прильнув головой к иссохшей груди покойницы».

А конец бедной матери преступника, Пульхерии Александровны? В предсмертном бреду «вырывались у ней слова, по которым можно было заключить, что она гораздо более подозревала в ужасной судьбе сына, чем даже предполагали».

«Снятие со креста» Микеланджело. «Der Menschheit ganzer Jammer faßt mich an!» Гёте. Трагические сцены из романа Достоевского стоят в одном ряду с этими величайшими творениями искусства. А то, что они нам ближе, это факт наших русских биографий. Но эти трагические изваяния, или, лучше, эти «пики Достоевского»,— среди других недоступно высоких гор баснословно громадного хребта человеческого духа нашей эры — стоят только на периферии замысла «Преступления и наказания».

«Преступление и наказание» — не «изобличительный роман», хотя едва ли сыщется во всей мировой литературе другое произведение, которое приблизилось бы и отдаленно к той силе *обличения общества,* построенного на эксплуатации че-

ловека человеком, каковой наделен этот роман. Тем менее «Преступление и наказание» — «антинигилистический» роман, вопреки всем выпадам против революционно-демократической идеологии. Прав был Страхов, утверждая в своем отзыве на «Преступление и наказание», что в этом романе в первый раз «изображен нигилист несчастный, нигилист глубоко человечески страдающий». Более того, Страхов ставит даже под сомнение, был ли Раскольников «настоящим нигилистом»; тому противоречит «молодая *неопределенность»,* «неустановленность Раскольникова как социального типа».

Я остаюсь при *моем* определении романа как своеобычного «этического трактата» (подобно тому как говорил Л. Толстой об «Анне Карениной» как о «трактате о семье»). Этическая проблематика «Преступления и наказания» отнюдь не сводится к одной лишь трактовке проблемы «права преступника на наказание». Рядом с нею, по сути, отводится место (и едва ли не главнейшее) более общему вопросу: возможно ли вообще подчинить все свое поведение и каждый поступок «нравственному закону», «безусловному долгу», «божьей правде», живя и бедствуя в насквозь безнравственном обществе, оскверненном и оскверняющем человека? Ответ Достоевского ригорически-непреклонен: *пусть невозможно, но безусловно должно.* Ибо, по верному замечанию Наторпа, «долг, честь, совесть — понятия, для него (Достоевского.— *Н. В.)* незыблемые».

Полная безвыходность всегда, а в экономически и морально кризисные 60-е годы прошлого столетия и подавно, толкала на преступления. Вопреки словам иных наших «специалистов по Достоевскому» (в том числе В. Ермилова), великий писатель вовсе не утверждал, будто «преступление нельзя объяснять социальными причинами». *Объяснять,* конечно, можно, и уж кто-кто, а Достоевский достаточно над этим потрудился. Другое дело, что он решительно отказывался *оправдывать* преступления социальными обстоятельствами, то есть считать преступление *правомерным* на том основании, что-де тебя «среда заела» (Достоевский: «преступника можно простить, а не оправдать»). И уж тем более решительно он осуждал всякие *теории,* сочиненные в защиту преступления. А таковые изобретались «возбужденными» умами и до и после 60-х годов XIX века, когда «все помутилось, то есть, впрочем, оно и никогда в порядке-то особенном не было». Две такие теории были сочинены братьями Карлом и Францем Моорами — оба из «Разбойников» Шиллера.

Драма «Разбойники» не переставала занимать Достоев-

ского, и не только потому, что главный герой этой юношеской драмы — «великодушный разбойник». Ведь именно эта драма (эта «титаномахия идей», как назвали ее еще при жизни Шиллера), быть может больше других произведений поэта, поясняла, что́ имел в виду ее юный автор, провозглашая тип «интеллектуальной» трагедии, в котором впервые принималась в расчет не только «игра страстей», но и сопряженные с нею «системы мышления индивидов».

Не могло не привлечь внимания Достоевского и то обстоятельство, что в «Разбойниках» этический мотив теснейшим образом переплетается с религиозным, даже богословско-онтологическим мотивом, то есть с вопросом: «Есть бог или нет его?» Правда, и Кант изобрел свои два постулата «моральной веры разума», «требовал» — в аспекте этики — «существования бога и бессмертия», их «недоказуемую действительность». Но все это несколько отзывало вольтеровским: «Если б бога не было, его надо было бы выдумать».

Напротив, для молодого Шиллера, при всех его юношеских сомнениях, представление о боге было согрето полудетской, традиционно-церковной верой и — вместе с тем — плебейским и сугубо протестантским воззрением на бога как на заступника бедных, чуть ли не как на «архистратига» воинства восставших крестьян времен Крестьянской войны в Германии. Правда, эта полудетская вера довольно быстро померкла в сознании автора «Разбойников» (отчасти под влиянием Канта, но — еще в большей мере — под воздействием «чистого гуманизма» Гёте). Но как бы то ни было, *именно Шиллер* (как позднее и Достоевский) ставил в своем драматическом первенце все нравственное поведение человека в прямую зависимость от решения вопроса: есть бог или нет бога? В этом пункте юный Шиллер — не только не «кантианец до Канта», как любили выражаться буржуазные шиллероведы, а — на *первых* порах — прямой «противник» еще неизвестной ему тогда центральной идеи Кантовой критической этики (основные сочинения Канта, посвященные этическим проблемам,— «Метафизика нравов» и «Критика практического разума» — в ту пору еще не были написаны).

Роднит молодого Шиллера с Кантом общность *предпосылок,* не *выводов.* Они оба были сынами века Просвещения. Подобно Канту, и юный Шиллер не мог не знать — хотя бы со слов молодого, педагогически (*не* философски) одаренного профессора Якоба-Фридриха фон Абеля — ходовой максимы Дидро, его саркастического обращения к богу-вседержителю: «Я не перестал бы любить истину и добродетель и ненавидеть

ложь и порок, если бы знал, что тебя нет или что ты существуешь, и это тебя оскорбляет».

Обе «системы мышления», которых держатся Франц и Карл Мооры, исходят из этой Дидеротовой альтернативы: из допущения, что бога *нет* и наличие зла от него не зависит, или же из допущения, что он *есть*, но тогда не может не возмущаться тем, что происходит в сотворенном им мире.

Первое допущение определило всю преступную жизнь злодея Франца, ибо «несть добродетели аще не от бога» (Шефтсбери). Эта мысль и руководит Францем; в этом — пафос его «сатанинских» монологов. Вот несколько «афоризмов житейской мудрости» Франца Моора: «Плыви, кто может плыть, а неловкий — тони!»; «У всех одинаковые права на большое и малое. Притязание разбивается о притязание, стремление о стремление, мощь о мощь. Право на стороне победителя, а закон для нас — лишь пределы наших сил»; «Существуют, конечно, некие общепринятые понятия, придуманные людьми, чтобы поддерживать пульс миропорядка. Честное имя — право же, ценная монета: можно неплохо поживиться, умело пуская ее в оборот. Совесть — это отличное пугало, чтобы отгонять воробьев от вишневых деревьев, или, вернее, ловко составленный вексель, который выпутает из беды и банкрота. Что говорить, весьма похвальные понятия! Дураков они держат в решпекте, чернь под каблуком, а умникам развязывают руки. Шутки в сторону,— забавные понятия! Напоминают мне плетни, которыми наши крестьяне обносят свои поля, чтобы, сохрани боже, по ним не пробежал какой-нибудь заяц. Заяц — вот именно! Но барин пришпоривает коня и мягко скачет по блаженныя памяти жатве. Бедный заяц! Жалкий удел быть зайцем на этом свете! Но зайцы-то и нужны господину»; «Кто ничего не боится (и прежде всего «бога» (совести), конечно! — *Н. В.*), не менее силен, чем тот, кого боятся все»; «Мы велим сшить себе и совесть по новому фасону,— чтобы пошире растянуть ее, когда раздобреем!» и т. д.

Второе допущение Дидро («что ты существуешь, и это тебя оскорбляет») упрочило в сознании Карла его мысль о «богоугодном бунте» против существующей всемирной несправедливости.

Шиллер приводит своего героя, разбойника Моора, к осознанию своей вины, к смиренному выводу: «Тебе отмщение, и ты воздашь! Нет нужды тебе в руке человеческой!» Карл слишком ясно ощутил, что его одинокое стремление: восстановить ferro et igne (железом и огнем) поруганную «божест-

венную правду» — привело только к новым преступлениям, к кровавому разбою, ничем не отличающемуся от обычного разбоя, к сожжению городов, к убийству ни в чем не повинных беспомощных стариков, детей и женщин. «Уймись! Уймись! Не тебе править мстительным мечом верховного судии. Ты изнемог от первой же схватки. Я отрекусь от дерзостных притязаний. Уйду, забьюсь в какую-нибудь берлогу, где дневной свет не озарит моего позора». Так восклицает разбойник Моор уже во втором действии драмы. И — в последнем монологе: «О жалкое ребячество! Вот я стою у края ужасной бездны и с воем и скрежетом зубовным познаю, что два человека, мне подобных, могли бы разрушить все здание нравственного миропорядка! Умилосердись! Умилосердись над мальчиком, вздумавшим опередить твой суд!.. Ты требуешь жертвы, жертвы, которая покажет всему человечеству нерушимое величие твоей правды. И эта жертва — я!.. Не сомневаюсь, рано или поздно правосудие настигнет меня, если так угодно провидению. Но оно может врасплох напасть на меня спящего, настигнуть, когда я обращусь в бегство, силой и мечом вернуть меня в свое лоно. А тогда исчезнет и последняя моя заслуга — по доброй воле умереть во имя правды. Зачем же я, как вор, стану укрывать жизнь, давно отнятую у меня по приговору божьих мстителей?»

Шиллер дает осознать преступнику неэффективность борьбы, ничтожество средств его одинокого бунта: «И вот перед всевидящим оком творца стоит мальчик, осмеянный, красный от стыда. Он дерзнул играть палицей Юпитера и поборол пигмеев, тогда как хотел низвергнуть титанов». Но мысль о народном восстании, о революционном преображении мира в нем так и не оживает: *качественная* разность масштабов, отличающая одинокий бунт от всенародной акции, открылась Шиллеру лишь на примере французской революции 1789 года — далеко не сразу, как мы видели, и далеко не полно: путь от «Художников» до «Вильгельма Телля» был, как помнит читатель, достаточно извилист.

Достоевский тоже заставляет героя романа «Преступление и наказание» покаяться в своей великой вине, в своевольном бунте против «земной правды» и «человеческой природы». Но Раскольников приходит к осознанию преступности своего кровавого деяния не так скоро и не так логически прямолинейно, как разбойник Моор.

И дело здесь не только в большей психологической глубине русского романиста и в большей изощренности его реалистического искусства (это само собой), но и в *разности*

жанров, которых держались Шиллер и Достоевский. Время «скоропалительной» драмы и время раздольной повествовательной прозы несоизмеримы. Раздумья и сомнения драматического героя всегда ограничены «сценической условностью» времени. Только *выразительный контур* быстро сменяющихся переживаний героя (в отдельных его репликах и в монологах), искусно вычерченный предельно сжатым развитием действия, здесь, до известной степени, возмещает «жанровый» недобор времени и тем самым поддерживает иллюзию жизненности. Шиллер — один из величайших мастеров такого «драматического контура».

В отличие от техники драматической, техника повествовательной прозы способна воссоздавать *механизм душевных явлений* куда подробнее, куда более «спонтанно» (непрерывно). Ведь здесь наряду с прямою речью главного и второстепенных героев действует и авторский комментарий, подводящий по мере надобности, для удержания единой линии развития, *малые итоги* отдельных происшествий и душевных переживаний, а также *большой, конечный итог* всему, что произошло в романе,— «рассказ от имени автора, как бы невидимого, но всеведущего существа», «ни на минуту» не теряющего из виду своего героя (таков «план» «Преступления и наказания», по мысли Достоевского).

Широкими возможностями «комментирующей» повествовательной прозы Достоевский пользовался в полной мере — наряду с чисто драматическими приемами и эффектами (как, к примеру, в сцене клеветнического обвинения Лужиным Сонечки Мармеладовой, против него же и обернувшегося благодаря разоблачениям его гнусной проделки Лебезятниковым и убедительному выступлению Раскольникова). Но это — взаимодействие драматических и эпических жанровых элементов в романах Достоевского — тема особого исследования, и весьма примечательная, требующая больших усилий аналитической способности.

Здесь же только хочется отметить ту *повествовательную медлительность,* с какою Достоевский приводит героя к осознанию своей виновности. Ведь, даже отдавая себя в руки правосудия, Раскольников, как помнит читатель, еще весьма далек от покаяния («...то, что я убил гадкую, зловредную вошь... которую убить сорок грехов простят... и это-то преступление?»). Более того, и на исходе первого года, проведенного на каторге, Раскольников не порывает со своей «теорией», своим допущением, что убийство ничем существенным не отличается от любого другого человеческого поступка: «Ну

чем мой поступок кажется им так безобразен? — говорил он себе.— Тем, что он — злодеяние? Что значит слово злодеяние? Совесть моя спокойна. Конечно, сделано уголовное преступление; конечно, нарушена буква закона и пролита кровь, ну и возьмите за букву закона мою голову... и довольно! Конечно, в таком случае, даже многие благодетели человечества, не наследовавшие власти, а сами ее захватившие, должны бы были быть казнены при самых первых своих шагах. Но те люди вынесли свои шаги, а я не вынес, и потому *они правы,* а я не вынес, и, стало быть, я не имел права разрешить себе этот шаг». Вот в чем одном признавал он свое преступление.

Но так — только в глазах самого Раскольникова. Достоевский, напротив, с первого же часа по совершении убийства замечает в замутненном сознании своего героя завязку другого, еще неясного для Раскольникова внутреннего монолога, подводящего его к моральному самоосуждению и самонаказанию. Недаром Достоевский позднее писал Екатерине Федоровне Юнге, рожд. графине Толстой (дочери замечательного русского художника Федора Толстого), в письме от 11 апреля 1880 года: «На недавнем здесь диспуте молодого философа Влад. Соловьева (сына историка) на доктора философии я услышал от него одну глубокую фразу: «Человечество, по моему глубокому убеждению (сказал он), *знает гораздо более,* чем до сих пор успело высказать в своей науке и в своем искусстве». Мысль об этом «бóльшем знании» потому так и порадовала Достоевского, что он полусознательно всегда ею руководствовался — как в своих надеждах, что ему «когда-нибудь пошлет бог настолько вдохновения и силы, что ему удастся высказаться полнее»; «одним словом, что выскажу всё, что у меня заключено в сердце и в фантазии»; так и в своем отечески-авторском отношении к собственным героям: сколь они ни наделены даром самопознания, они *все* еще очень далеки от способности выражать *всё,* что «знает их сердце»,— уже потому, что это второе — *полное* — знание связано с *опытом* жизни, который непрерывно пополняется, никогда не бывает закончен, подводит лишь *частичные* и, в этом смысле, всегда «случайные» итоги.

Уверен, что мысль о «большом знании» и связанное с нею совсем особое понимание психологии собственных героев владели Достоевским уже с юных лет, быть может уже в пору его молодого увлечения Гоголем. Достоевский был не только великим художником, поэтом, но и великим, гениально одаренным читателем. Он не мог не вздрогнуть, не поразиться масштабами открывшейся ему правды, дойдя до слов в

«Страшной мести»: «Ты как это узнал, мой муж? — спросила, изумившись, Катерина.— Но нет, многое мне не известно из того, что ты рассказываешь. Нет, мне не снилось, чтобы отец убил мать мою; ни мертвецов, ничего не виделось мне. Нет, Данило, ты не так рассказываешь. Ах, как страшен отец мой!» — «И не диво, что тебе многое не виделось. Ты не знаешь и десятой доли того, что знает душа».

Все это, конечно, гадательно. Доказать здесь ничего нельзя. Почем знать! Быть может, юный Достоевский потому и взялся писать *свою* «Марию Стюарт», что был поражен сложностью и «неожиданностью» ее переживаний. Ведь вот! Когда на сцене впервые появляется Мария

...с распятием в руках,
С надеждой суетной в надменном сердце,—

кажется несправедливым, предвзятым такое определение сущности глубоко несчастной и униженной, развенчанной шотландской королевы, данное Марии ее тюремщиком, суровым Полетом. И действительно, в беседе с кормилицей Мария искренне кается, готова примириться со своей участью, считает справедливым кровью искупить свое кровавое преступление — убийство мужа. Нет, не своими руками:

Но, ведая о всем, притворной лаской
Не я ль его в тенеты заманила?

И вдруг племянник Полета, юный Мортимер, тайный агент католической реакции, нежданно-негаданно вручает Марии письмо из Франции и возвещает намерение, свое и своих сообщников, освободить ее из заточения. И что же? В кающейся грешнице сразу оживают погребенные было надежды — и вместе с ними ее женское чувство, ее любовь к Лейстеру, всесильному фавориту Елизаветы. Мы с изумлением узнаем, что, несмотря на всю свою удрученность, Мария хранила за поясом письмо к лорду Лейстеру и только ждала надежного человека, чтобы при его помощи возобновить связь с могучим сообщником.

Эти внезапно воспрянувшие надежды помогают ей с честью провести политический и правовой спор с вельможей, пришедшим ей сообщить о произнесенном над нею смертном приговоре. Едва ли и позднее, при знаменитом «свидании двух королев», Мария перешла бы так быстро от смирения к взрыву королевского гнева, если б не считалась с возможностью своей конечной победы над Елизаветой, если б не знала о заговоре против английской королевы, не верила — хотя

бы отчасти — в свое воцарение на престоле Тюдоров. Вплоть до прихода шерифа и плотников, явившихся воздвигнуть эшафот, она цепляется за жизнь, надеется на избавление и победу и, только уразумев истинный смысл внезапно поднявшегося шума, смиряется, кончает счеты с жизнью, вновь проникается сознанием заслуженной кары и умирает великодушной властительницей горстки своих верных слуг, верной дочерью римской церкви и «божьим помазанником». Две бездны — глубочайшего раскаяния и безудержного упоения борьбой — одинаково готовы поглотить все ее существо. Такова эта страстная, не знающая удержу, нежная и гневная женская натура.

Душевные переживания Марии — классический пример несовпадения «малых итогов» сознания с «большим итогом» *жизненного пути*, в котором и тонут или, говоря на языке Гегелевой диалектики, «снимаются» все «попутные» усилия ума: охватить неполный, незавершенный и, в незавершенности своей, «случайный» опыт жизни. Всё это было гениально прочитано Достоевским и «вызубрено наизусть» (по собственному же его признанию брату Михаилу Михайловичу).

Я опять «отступил», хоть и не хотел больше «отступать», но только для того, чтобы более вразумительно заявить, что «Преступление и наказание», в частности, трактует и замечательный мотив *«большого знания* рядом с *малым знанием»*. Об этом, как вспомнит читатель, говорилось еще в письме-предложении Каткову: «Никаких на [него] подозрений нет и не может быть. Тут-то и развертывается весь психологический процесс преступления. Неразрешимые вопросы восстают перед убийцей, *неподозреваемые* и *неожиданные* чувства мучают его сердце» и т. д. (курсив мой.— *Н. В.*).

И в самом деле: что принудило Раскольникова, еще твердо верующего в свою «правовую теорию» — в «право на кровь по совести», «тихо, с расстановкой, но внятно» произнести: *«Это я убил тогда старуху чиновницу и сестру ее Лизавету топором, и ограбил»* (курсив Достоевского)?

Неужели ж Раскольников так уж убоялся Порфирия с его «черточкой»? («— Черточку-то эту я и тогда ведь нашел-с, послал господь! — Какую черточку? — Не скажу какую, Родион Романыч... Не все же мне вам так взять и выложить, хе-хе!») Но ведь врал, должно быть, Порфирий Петрович, и ничего-то у него не было, кроме все той же «психологии» да статьи в «Периодической речи». А коли так, то одной «черточки», да еще «психологической», слишком мало, чтобы начертать потребное количество букв и из них сложить

роковое слово: *убийца.* Ведь обвинительная речь прокурора, опирающаяся на ничем не подкрепленную остроумную догадку, была бы ничуть не менее «фантастична», чем само преступление, «нашего времени случай». Да, но Свидригайлов? Он-то знал о преступлении Раскольникова, знал и однажды уже пригрозил ему: «А хотите, я сейчас полицию кликну?» Но ведь не кликнул же, не пошел же к Порфирию, даже и не знал, кто таков Порфирий. Так, может быть, из-за него, Свидригайлова, и показал на себя Родион Романыч? Не выдержал столь опасного «возможного свидетеля»?

Но в участке, еще не сделавши признания, Раскольников вдруг узнает, что и эта опасность рассыпалась прахом, что он — «как его, джентльмена-то?» — да, Свидригайлов, застрелился, «и так скандально, что представить нельзя»,— в трех шагах от дежурившего еврея-пожарного «в медной ахиллесовой каске»: «А-зе, сто-зе, эти сутки (шутки), здеся не место!» Но тут-то и развернулся «весь психологический процесс». Услышав о гибели Свидригайлова, Раскольников почувствовал, «что на него как бы что-то упало и придавило». Но почему бы так? Казалось, тут бы и вздохнуть с облегчением? Так что же так его «придавило»? Исчезновение последнего *разумного* довода в пользу явки с повинной; хоть он и сказал Порфирию: «Эх, не надо! Не сто́ит! Не надо мне совсем вашей сбавки!» (это — на слова Порфирия: «Ка́к какая выгода? Да известно ли вам, какая вам за это воспоследует сбавка?»)

Опасность миновала. И хоть на него как бы «что-то упало и придавило», но разум не погас, и надо было действовать, сообразуясь с этой, в корне изменившейся, ситуацией. Он и начал действовать, считаясь с новым оборотом событий. Не продолжать же сидеть перед Порохом, перед этим здравомыслящим дурачком, подвыпившим Ильей Петровичем? Перед *этим* блюстителем «нравственного закона»?

« — Да, мне пора-с,— пробормотал Раскольников,— извините, обеспокоил...

— О помилуйте, сколько угодно! Удовольствие доставили, и я рад заявить...

Илья Петрович даже руку протянул.

— Я хотел только... я к Заметову...

— Понимаю, понимаю, и доставили удовольствие.

— Я... очень рад... до свиданья-с...— улыбался Раскольников.

Он вышел; он качался. Голова его кружилась. Он не чувствовал, стоит ли он на ногах... Он сошел вниз и вышел на

двор. Тут, на дворе, недалеко от входа стояла бледная, вся помертвевшая Соня и дико, дико на него посмотрела. Он остановился перед нею. Что-то больное и измученное выразилось на лице ее, что-то отчаянное. Безобразная, потерянная улыбка выдавилась на его устах. Он постоял, усмехнулся и поворотил наверх, опять в контору».

Там он и показал на себя.

Из-за Сони? Уж она бы не донесла на него... Ни одного разумного рго! Тут вступило в силу то «бо́льшее знанце», о котором мы говорили, еще не охваченное логическим мышлением Раскольникова, но уже безотчетно определявшее его поступки. «Большее знание» уже опровергло то, что его «малое знание» признавало еще непреложно верной «теорией». Оно, это «большее знание», и «принудило» его «на себя донести». Сам того еще не сознавая, Раскольников предпочел, как говорится в письме Каткову, «хоть погибнуть в каторге, но примкнуть опять к людям; чувство разомкнутости и разъединенности с человечеством, которое он ощутил тотчас же по совершении преступления, замучило его».

Вспомним хотя бы главные этапы нарастающего чувства «разомкнутости» с людьми, с человечеством. Впервые Раскольников ощутил его, придя к Разумихину; уже после нескольких слов, которыми он обменялся с тем, кого считал «всех их добрее, то есть умнее», он понял, что «всего менее расположен, в эту минуту, сходиться лицом к лицу с кем бы то ни было на целом свете». «Он чуть не захлебнулся от злости на себя самого, только что переступил порог Разумихина»: «...теперь я вижу, что ничего мне не надо, слышишь, совсем ничего... ничьих услуг и участия... Я сам... один... Ну и довольно!»

Второй раз им овладело то же чувство, и на этот раз с ужасающей силой, при внезапном приезде сестры и матери. «Радостный, восторженный крик встретил появление Раскольникова. Обе бросились к нему. Но он стоял как мертвый; невыносимое внезапное сознание ударило в него как громом. Да и руки его не поднимались обнять их: не могли. Мать и сестра сжимали его в объятиях, целовали его, смеялись, плакали... Он ступил шаг, покачнулся и рухнулся на пол в обмороке».

И потом — крушение последней надежды «примкнуть к людям», хотя бы только к этой «святой проститутке», Соне Мармеладовой. О, она его не оттолкнула, она пожалела его. «Вдруг, точно пронзенная, она вздрогнула, вскрикнула и бросилась, сама не зная для чего, перед ним на колени.

— Что вы, что вы это над собой сделали! — отчаянно проговорила она и, вскочив с колен, бросилась ему на шею, обняла его и крепко-крепко сжала его руками...— Нет, нет тебя несчастнее никого теперь на целом свете!.. Вместе, вместе! — повторяла она как бы в забытьи и вновь обнимая его: — В каторгу с тобою вместе пойду! — Его как бы вдруг передернуло, прежняя, ненавистная и почти надменная улыбка выдавилась на губах его.

— Я, Соня, еще в каторгу, может, и не хочу идти,— сказал он.

Соня быстро на него посмотрела. После первого, страстного и мучительного сочувствия к несчастному опять страшная идея убийства поразила ее. В переменившемся тоне его слов ей вдруг послышался убийца». Ведь ей «ничего еще не было известно, ни зачем, ни как, ни для чего это было». Начались расспросы, и опять сожаления о нем, и опять ужас перед им содеянным.

« — И что тебе, что тебе в том,— вскричал он с каким-то даже отчаянием,— ну что тебе в том, если б я и сознался сейчас, что дурно сделал? Ну что тебе в этом глупом торжестве надо мною? Ах, Соня, для того ли я пришел к тебе теперь!»

Он начал ей объяснять «по-умному», что «хотел Наполеоном сделаться, оттого и убил». Но она его не понимала; и «про себя», и «вслух» ни в чем не соглашалась с ним. Не оправдалась надежда Раскольникова: *вместе с Соней* разделить «разомкнутость» с человечеством — на том основании, что: «Ты тоже переступила... смогла переступить. Ты на себя руки наложила, ты загубила жизнь... *свою* (это все равно!)». И еще: «Но ты выдержать не можешь, и если останешься *одна,* сойдешь с ума, как и я».

Это сказал он Соне еще в первый свой приход, когда ей еще не признался в преступлении (хотя подслушивавший их Свидригайлов и *тогда* все понял, и этот разговор ему «очень, очень понравился»: ведь «секрет» Родиона Романыча давал ему, как он думал, великую власть над душою Дуни Раскольниковой). Все в жизни получилось по-другому, не так, как думалось: «Э-эх, люди мы разные!», «...ты загубила жизнь... *свою* (это все равно!)». Оказалось: не все равно. Она «не понимала» его... А он себя понимал? Но какие признания все же срывались с его языка! «Да ведь и я знаю, что не вошь» (это о старухе чиновнице). «Это все ведь вздор, почти одна болтовня!» (это о своей теории). И о ней же, о теории: «Сама видишь, что не так!»

Но, осуждая его, она уверяла, что не оставит его, «нет, нет; никогда и нигде!». В духовном смысле они были уже супругами, и, как повелось на Руси, особливо в допетровской, она, Соня, «супруга», уже стала «религиозным главою семьи». Впрочем — и это любопытно! — не так уж древен сей русский обычай; восходит всего лишь ко времени великого княжения Иоанна III и распространения на Руси «жидовствующей ереси»: ведь это в еврейских семьях так силен матриархат, хоть каждый праведный иудей и «благодарит господа за то, что он не сотворил его женщиной». (Всё парадоксы духовного сознания! Или просто — человеческая непоследовательность?) Как «религиозный глава семьи», Соня и порешила: «Страдание принять и искупить себя им, вот что надо».

« — Не будь ребенком, Соня,— тихо проговорил он.— В чем я виноват перед ними? Зачем пойду? Что им скажу? Все это один только призрак... Они сами миллионами людей изводят, да еще за добродетель почитают. Плуты и подлецы они, Соня!..

— Замучаешься, замучаешься,— повторяла она, в отчаянной мольбе простирая к нему руки». Позднее она предлагает ему взять ее нательный крест: « — Я теперь Лизаветин стану носить, а этот тебе. Возьми... ведь мой! — упрашивала она.— Вместе ведь страдать пойдем, вместе и крест понесем!..

— Дай! — сказал Раскольников. Ему не хотелось ее огорчить. Но он тотчас же отдернул протянутую за крестом руку.

— Да, да, лучше,— подхватила она с увлечением,— как пойдешь на страдание, тогда и наденешь». Она не так поняла его. Но «большее знание» о себе ему подсказало, что так и будет...

«Малое знание» о себе — случайный итог неполного опыта жизни пока еще не совпадал с этим «бо́льшим знанием». Но в чем он только «нечаянно» не успел признаться в это второе свидание с Сонечкой Мармеладовой!

И «малое знание» и «бо́льшее» — в равной мере итоги жизненного опыта, конечно. Только что *опыт жизни* непрерывно пополняется, ширится, набирается мрака и света...

Разве письмо, полученное от матери Раскольникова, или встреча на бульваре с пьяной девочкой в разорванном платьице и со сбившейся набок шейной косынкой, на которую уже «нацелился» жирный господин лет тридцати, «с розовыми губками и с усиками». Разве разговор с чиновником

Мармеладовым не подтвердил порочную «теорию» героя романа?

И разве удрученный разум разбойника Моора, еще недавно смотревшего на себя как на восстановителя «божественной справедливости», не метнулся в обратную сторону, не *прибег к самозащите* перед лицом тех ужасов, к которым привел его порочный замысел исправлять изъяны мироздания, не вооружил злосчастного героя аргументами морального нигилизма, лишь бы успокоилась его совесть? «Души, загубленные мною,— так восклицает Карл Моор,— вы думаете, я содрогнусь? Нет, я не содрогнусь! Ваш дикий предсмертный визг, посинелые лица удавленников, ваши страшные зияющие раны — только звенья единой, неразрывной цепи рока. Цепь эту выковали мои досуги, причуды моих мамок и воспитателей, темперамент отца, кровь моей матери». Иными словами: так при чем же здесь я и моя совесть? Словом, вины нет, морали нет, бога нет, во имя которого он взялся за разбойничье оружие; нет, собственно, и *его,* Карла Моора. Существует только неизбежное сцепление причин и обстоятельств. Все это мог бы сказать и его антипод, Франц Моор,— до того, как его атеизм разбился о «скалу религии». Обе «системы мышления» — правдоискателя Карла и аморалиста Франца — оказались равно гибельными для каждого из них и к тому же — теоретически и практически — равно несостоятельными. (Характерно, что Карл и Франц Мооры на всем протяжении «Разбойников» ни разу не встречаются от лица к лицу — странный, небывалый драматический прием!) Вся «титаномахия» идей совершается у них *заочно.*

И более того, разве только абстрактно-этические *идеи* определили страшный жизненный путь Карла Моора? Разве его злодеяния — не результат «мнимой *вынужденности»?* Вспомним слова пройдохи Шпигельберга, произнесенные им до того, как Карл пришел к решению уйти «в богемские леса» и стать разбойничьим атаманом: «У вас нет выбора? А не хотите ли сидеть в долговой яме и забавлять друг дружку веселыми анекдотами, покуда не протрубят к страшному суду? А не то можете потеть с мотыгой и заступом в руках из-за куска черствого хлеба! Или с жалостной песней выманивать под чужими окнами тощую милостыню! Можно также облечься в серое сукно; но тут возникает вопрос: доверятся ли вашим рожам? А там, повинуясь капралу, пройти все муки чистилища или в такт барабану прогуляться под свист шпицрутенов! Или в галерном раю таскать на себе весь железный склад Вулкана! А вы говорите: выбора нет. Да вы-

бирайте любое!» Всем этим безотрадным возможностям Карл Моор имел отвагу и неразумие предпочесть «богемские леса», обрядив свой вынужденный выбор в пышные ризы идеи «восстановления закона беззаконием» (тоже «так себе идейка», говоря языком г-на Свидригайлова).

Сходный же выбор сделал и Родион Раскольников: он выбрал путь злодейского «самообогащения», сочинив — в оправдание себе — теорию «пролития крови по совести». «Я вот тебе сказал давеча,— так говорил он Сонечке Мармеладовой,— что в университете себя содержать не мог. А знаешь ли ты, что я, может, и мог? Мать прислала бы, чтобы внести что надо, а на сапоги, платье и на хлеб я бы и сам заработал — наверно! Уроки выходили; по полтиннику предлагали. Да я озлился и не захотел. Именно *озлился* (это слово хорошее!)». Пренебрегши такими «возможностями», убогими и унизительными («На пятаки-то что ж я сделаю?»), Раскольников остановил свой «выбор» на одиноком бунте против общества.

Не о назойливой «литературной параллели» здесь речь и не о прямом воздействии Шиллера на Достоевского. Это было бы слишком мелкое предположение. В молодые годы будущий великий писатель «вызубрил Шиллера, говорил им, бредил им», и в напряженном «творческом бреду» автора «Преступления и наказания» Шиллер оставался незримой явью. «Духовный фермент Шиллер» не сказался ни на «материи» романа, уходящего всеми корнями в социальную почву пореформенной России 60-х годов (Л. П. Гроссман весьма удачно заметил, что «Преступление и наказание» могло бы называться «1865 год» — так точно в этом романе отражена атмосфера экономического и политического кризиса этого года); не сказался этот «духовный фермент» — прямым образом — и на психическом облике главного и прочих героев романа: все это вскормлено «сердцем» и «фантазией» Достоевского. Тем заметнее восходит к Шиллеру *этическая проблематика* «Преступления и наказания». Удивительно, насколько же одинаково приложимо и к «Разбойникам» (трагедии Карла Моора) и к «Преступлению и наказанию (трагедии Родиона Раскольникова) одно глубокое замечание Гегеля! Вот оно:

«Карл Моор, пострадавший от существующего строя, вернее, от людей, злоупотребляющих властью, доставшейся им в силу существующих порядков, выходит за пределы *круга законности*. Сломив стеснявшие его оковы, он создает совсем новое *историческое состояние* (hystorischer Zustand)

и провозглашает себя восстановителем правды, самозваным судьей, карающим неправду... Но эта *частная месть* оказывается мелкой, случайной — при *ничтожности средств,* которыми он располагает, и приводит только к новым преступлениям» [1].

«Частная месть», «ничтожность средств» — хотел того Гегель или нет, но здесь он вплотную подходит к мысли о народном восстании, о народно-революционном преображении общества. К этой мысли (хотя и смягченной многими оговорками) пришел к концу своей жизни и Шиллер — в «Вильгельме Телле»:

Нет, есть предел насилию тиранов!..
Но если все испробованы средства,
Тогда разящий остается меч.
Мы благо высшее имеем право
Оборонять!

Отдельный человек, по новому убеждению Шиллера, не имеет права на своевольное пролитие крови, но народ вправе покончить с несправедливым гнетом и осуществить лучшую жизнь. Таков великий урок, вынесенный немецким поэтом из опыта французской революции 1789 года, таков смысл эволюции его этических воззрений, таков его путь от проблематики «Разбойников» к этической идее «Вильгельма Телля».

Путь Достоевского сложился иначе. По возвращении с каторги он никогда уже не помышлял о насильственных переворотах, и опыт Парижской коммуны, как известно, отнюдь не внушил ему «сочувствия, граничившего с энтузиазмом». Напротив, он видел в Парижской коммуне, как уже было сказано, лишь «предсмертные судороги», лишь «окончательно последнее слово» бесславной европейской цивилизации. Но пафос одинокого бунта был ему тем более близок, и облик «бледного преступника», такого, как Карл Моор, как его Раскольников, как позднее Ставрогин («Бесы») или Иван Карамазов,— словом, образы *мыслящих преступников,* увлеченных «лживым подобием правды» (как выразился Шиллер в одном из хоров «Мессинской невесты»), всегда стояли перед его творческим взором.

Нравственное перерождение Раскольникова, осознание ничтожности его теоретических убеждений, медленно складывавшееся по ходу жизни и откликов на нее в его сердце и в ищущем разуме, главным образом под впечатлением

[1] Гегель. Лекции по эстетике, ч. I, гл. третья, параграф «Общее состояние мира». Перевод и курсив мой.— *И. В.*

«жертвенного подвига», или, лучше и нам понятнее, *подвига любви* Сони Мармеладовой, осуществилось только на исходе первого года, проведенного в каторжной тюрьме. «Бессмысленный бред», которым сопровождалась его болезнь, был его *расчетом с «диалектикой»*, с властью над ним былых чар его теоретических домыслов. «Вместо диалектики наступила жизнь, и в сознании должно было выработаться что-то совершенно другое».

Придя в острог из больницы, где он лежал в бреду, который «так грустно и так мучительно» продолжал отзываться в его воспоминаниях, Раскольников услышал о болезни Сони. Еще недавно он ее стыдился, ибо знал, что она молчаливо требует от него признания своей вины, а его «уязвленная гордость» и «ожесточенная совесть» не соглашались видеть «никакой особенной вины в его прошедшем, кроме разве простого промаху»; почему он и мучил ее «презрительным грубым обращением». Но теперь он очень беспокоился и посылал справляться о ней. Соня прислала успокоительную записку, обещая в ней «скоро, очень скоро» прийти к нему на свидание. «Когда он читал эту записку, сердце его сильно и больно билось».

Кто не помнит сцены их встречи и как «вдруг что-то как бы подхватило его и как бы бросило к ее ногам»? «Он плакал и обнимал ее колени. В первое мгновение она ужасно испугалась, и все лицо ее помертвело. Она вскочила с места и, задрожав, смотрела на него. Но тотчас же, в тот же миг она все поняла. В глазах ее засветилось бесконечное счастье; она поняла, и для нее уже не было сомнения, что он любит, бесконечно любит ее, и что настала же, наконец, эта минута...

Они хотели было говорить, но не могли. Слезы стояли в их глазах. Они оба были бледны и худы; но в этих больных и бледных лицах уже сияла заря обновленного будущего, полного воскресения в новую жизнь...

Они положили ждать и терпеть. Им оставалось еще семь лет; а до тех пор столько нестерпимой муки и столько бесконечного счастья!..

Вечером того же дня, когда уже заперли казармы, Раскольников лежал на нарах и думал о ней... Он вспомнил, как он постоянно ее мучил и терзал ее сердце; вспомнил ее бледное, худенькое личико, но его почти не мучили теперь эти воспоминания: он знал, какою бесконечною любовью искупит он теперь все ее страдания.

Да и что́ такое эти все, *все* муки прошлого! Всё, даже преступление его, даже приговор и ссылка казались ему теперь,

в первом порыве, каким-то внешним, странным, как бы даже и не с ним случившимся фактом... Семь лет, *только* семь лет! В начале своего счастья, в иные мгновения, они оба готовы были смотреть на эти семь лет как на семь дней. Он даже не знал того, что новая жизнь не даром же ему достается, что ее надо еще дорого купить, заплатить за нее великим будущим подвигом...

Но тут уж начинается новая история, история постепенного обновления человека, история постепенного перерождения его, постепенного перехода из одного мира в другой, знакомства с новою, доселе совершенно неведомою действительностью. Это могло бы составить тему нового рассказа,— но теперешний рассказ наш окончен».

На этих словах обрывается гениальный роман Достоевского. Новый рассказ о жизни Раскольникова не был написан. Да и что́ он мог бы нам поведать? Историю «примирения» с жизнью? Но какою ценой? Историю того, как его герой остался «и в этой грязи чистым, и в этом рабстве свободным» (согласно формуле Шиллера)? Но опять: какою ценой?

Хорошо, что иные романы и драмы не имели обещанного продолжения, что не были «продолжены» ни «Разбойники» Шиллера, ни «Воскресение» Толстого, ни «Преступление и наказание» Достоевского. «Провидение» *их* и *нас* спасло от этого. Впрочем, из трех помянутых здесь писателей, кажется, только юный Шиллер носился с мыслью «завершить» своих «Разбойников» драмой-продолжением. Ни Толстой, ни Достоевский ни о чем таком, надо думать, не помышляли.

Но намек на «переход» Раскольникова «из одного мира в другой» все же содержится в романе. Картине «золотого века будущего» здесь противопоставлено другое видение (непосредственно предшествующее «воскресению в новую жизнь» его героя): «Раскольников вышел из сарая на самый берег, сел на складенные... бревна и стал глядеть на широкую и пустынную реку. С высокого берега открывалась широкая окрестность. С дальнего другого берега чуть слышно доносилась песня. Там, в облитой солнцем необозримой степи, чуть приметными точками, чернелись кочевые юрты. Там была свобода, и жили другие люди, совсем не похожие на здешних, там как бы самое время остановилось, точно не прошли еще века Авраама и стад его. Раскольников сидел, смотрел неподвижно, не отрываясь; мысли его переходили в

грезы, в созерцание; он ни о чем не думал, но какая-то тоска волновала его и мучила».

Только ли тоска о «свободе», об освобождении от подневольного каторжного труда и острожной жизни? Или — ведь так, наверное, надо понимать смысл этого «видения наяву»? — тоска о чистоте утраченного человечеством «патриархального жития», о том, чтобы «время остановилось» и пришел конец «книжным мечтам», порожденным «теоретически раздраженным сердцем»,— словом, о конце «диалектики» и восстановлении в правах исконной «жизни»? По ходу «постепенного перерождения» Раскольникова думается, что *именно так.*

Но сам Достоевский не мечтал о параличе поступательного движения истории, о возврате к «векам Авраама и стад его»; он верил не только в баснословно далекий, но и в *грядущий* «золотой век» человечества и знал, что его осуществление потребует от человека, от всех людей великого труда и великого нравственного подвига. Всю жизнь свою он страстно разрешал двойной вопрос: о высшем *идеале* общества и о *пути* к его достижению. И если *первый* из этого двуединого вопроса был ему ясен и встречал сочувствие со стороны — не Лебезятниковых, конечно,— но более широко мыслящих противников «официальной России», таких, как Некрасов и особенно Салтыков-Щедрин (ведь «конечная цель» Достоевского была в глазах последнего такова, что «даже самые радикальные разрешения всех остальных вопросов... кажутся лишь промежуточными стадиями»), то *второй* вопрос, вопрос о *пути* к достижению искомого *идеала* («гармонического общества», «золотого века», сиречь *социализма),* оставался для Достоевского неразрешимым. Здесь в его поиски нового вторгались реакционнейшие идеи и представления на том «основании», что «не с нас все это началось» и *в силу давности* стало «священным». Но Достоевский продолжал держаться этих освященных преданием представлений, «выставляя (я снова цитирую Щедрина.— *Н. В.)* в позорном виде людей, которых усилия всецело» устремлялись «в ту самую сторону, в которую, по-видимому, устремляется и заветная мысль» великого романиста. В этом смысле патриархальные «века Авраама и стад его» как бы смыкались с картиною грядущего «золотого века», отчего солнечная гамма в картине Клода Лоррена, упомянутой в «Подростке», нежданно вбирала в себя что-то от библейского «Рембрандтова мрака»...

Но мысль Достоевского продолжала работать. Она не останавливалась. Вопреки наложенным на нее «смиритель-

ным оковам», она «вполне нечаянно», как любил выражаться Достоевский, поступалась кардинальнейшими идеями его же (казалось бы, уже стабильных) философско-политических воззрений. Вполне как будто уже «определившийся» писатель и публицист, давно уже ставший «для России совершенным монархистом», он в предсмертном выпуске «Дневника писателя» вдруг «пропускает» такую мысль,— впрочем, в весьма «благонамеренном» (даже «азартно-благонамеренном»!) контексте,— что-де «отношение» русского народа к «царю своему есть самый особливый пункт», что «это не временное только дело у нас, не преходящее, не признак лишь детства народного, например, его роста и проч., как заключил бы иной умник, но вековое, всегдашнее, и никогда, по крайней мере, *еще долго, очень долго,* оно не изменится». Контекст, повторяю, «благонамерен до азартности»; более того — *«полемичен;* ведь «умник»-то не кто иной, как Герцен; ведь это Герцен говорил о любви русского народа к царю как о «факте, общем всем неразвитым народам». Но здесь важно другое: это — в устах монархического публициста невозможное — *предсказание конца* пусть вековой, но отнюдь не вечной монархической идеи и монархического строя (конца, до которого, правда, еще «долго, очень долго, по крайней мере»). Время для Достоевского никогда не «останавливается», как не «останавливаются труд и нравственный подвиг», долженствующие осуществить «золотой век» будущего.

Мне, конечно, возразят, что Достоевский противопоставлял самодержавному строю не социализм в нашем его понимании, что он мечтал о «русском социализме», иначе о теократии, то есть о государстве-церкви,— мечта очень смутная и расплывчатая и уж конечно реакционнейшая. Предвидимый оппонент будет прав безусловно. И все же это — поиски, а не успокоенность мысли; пусть ошибочные, но все же — *поиски.* Главное, что «покоя нет. Покой нам только снится!», по слову Александра Блока.

...Ты можшь гнать,
Пока он жив, его по всем уступам,
Кто ищет, вынужден блуждать,—

говорит Господь Мефистофелю в «Прологе на небе». Es irrt der Mensch, so lang er strebt.

Жизнь, действенная жизнь и действенная любовь — таков «итог всего, что ум скопил» у Достоевского. Эту мысль великий романист яснее проведет в «Братьях Карамазовых». Но и в «Преступлении и наказании» мысль о жизни как об

ultima ratio (последнем доводе) соприсутствует в идейной концепции романа. Я уже привел наиболее общую формулу, выражающую эту мысль: «Вместо *диалектики* наступила *жизнь,* и в сознании должно было выработаться что-то совершенно другое». Но эта же мысль сквозила и в целом ряде реплик героев романа и в том, как складывались их судьбы. Вспомним хотя бы такое признание Раскольникова сестре Дуне:

« — Я низкий человек, Дуня.

— Низкий человек, а на страданье готов идти! Ведь ты идешь же?

— Иду. Сейчас. Да, чтоб избежать этого стыда, я и хотел утопиться, Дуня, но подумал, уже стоя над водой, что если я считал себя до сей поры сильным, то пусть же я и стыда теперь не убоюсь,— сказал он, забегая наперед.— Это гордость, Дуня?

— Гордость, Родя.

Как будто огонь блеснул в его потухших глазах; ему точно приятно стало, что он еще горд.

— А ты не думаешь, сестра, что я просто струсил воды? — спросил он, с безобразною усмешкой заглядывая в ее лицо.

— О, Родя, полно! — горько воскликнула Дуня».

Еще он не понимал, почему он идет «предавать себя». Быть может, то было откликом на восклицание Порфирия: «Эй, жизнью не брезгайте! Много ее впереди еще будет... Нетерпеливый вы человек! — Чего впереди много будет? — Жизни! Вы что за пророк, много ль вы знаете? Ищите и обрящете». И ниже: «Не комфорта же жалеть, вам-то, с вашим-то сердцем? Что ж, что вас, может быть, слишком долго никто не увидит? Не во времени дело, а в вас самом. Станьте солнцем, вас все и увидят. Солнцу прежде всего надо быть солнцем. Вы чего улыбаетесь: что я такой Шиллер?»

И — еще, уже о *судьбах* героев: Свидригайлов, женоубийца, уверившись, уже абсолютно, что Дуня никогда его не полюбит, решил покончить и покончил с собой. Опустошенный человек, он уже не имел ни сил, ни готовности довериться жизни. Во искупление своего «греха» — «отказа от жизни» — он и тряхнул мошной: щедро наделив деньгами семью Мармеладовых и свою «невесту-подростка». Раскольников, в отличие от него, еще не понимая своего выбора, *доверился жизни.* В этом сказались нравственное ничтожество Свидригайлова и нравственная сила главного героя романа. Достоевский здесь подхватил, едва ли зная или помня об этом, ве-

ликую мысль из второй части «Фауста»: «Dasein ist Pflicht!» («Жить — это долг!») [1]

Всего лишь несколько слов — в дополнение к сказанному. Я говорил, что проблематика «Преступления и наказания» во многом перекликается с этической проблематикой «Разбойников». Во многом, но не во всем. И Достоевский, и молодой Шиллер одинаково ставят все нравственное поведение своих героев в зависимость от разрешения вопроса: «Есть бог или нет его?» Но у автора «Преступления и наказания» максима Шефтсбери: «Нет добродетели, аще не от бога»,— по сути, преобразилась в формулу: «Добродетель и есть вера в бога». Раскольников пошел на убийство, ибо, как заключила Сонечка Мармеладова: «От бога вы отошли, и вас бог поразил, дьяволу предал!..» У Шиллера по-другому, не так прямолинейно. У него, исходившего из альтернативы Дидро, Карл Моор, веруя в бога, пошел на *неправильное ему служение,* на «частную месть», приведшую к бессчетным новым преступлениям, к поражению «пигмеев», а не «титанов» несправедливого миропорядка.

Правда, и *эта* мысль, мысль о «правильном» и «неправильном» служении богу, попала в орбиту мышления Достоевского, но позднее. В следующем своем романе, «Идиот», он и *ее* коснулся, впрочем скорее походя, чем в упор. В ответ на вопрос Рогожина: «А что, Лев Николаич, давно я хотел тебя спросить, веруешь ли ты в бога иль нет?» — князь Мышкин рассказал ему о своих недавних впечатлениях. Он встретился с одним известным ученым и просвещенным атеистом, человеком весьма порядочным, честным, добрым и хорошо воспитанным; но одно в нем князя поразило: «что он вовсе как будто не про то говорил». Вечером того же дня, в уездной гостинице, он услышал об одном преступлении. Два крестьянина, уже в летах, легли спать в одном нумере. И вот одному из них так понравились серебряные часы приятеля «на бисерном желтом снурке», что он взял нож, «возвел глаза к небу, перекрестился и, проговорив про себя с горькою молитвой: «Господи, прости ради Христа!» — зарезал приятеля с одного раза... Рогожин покатился со смеху...

---

[1] Достоевский, видимо, ценил только первую часть «Фауста», что явствует из «Подростка» и из «Кроткой»; о второй части трагедии он косвенно говорит только в «Бесах», иронизируя над юношеской поэмой Степана Трофимовича, где «поют даже насекомые, является черепаха с какими-то латинскими сакраментальными словами, даже, если припомню, пропел о чем-то один минерал».

— Вот это я люблю! Нет, вот это лучше всего! — выкрикивал он конвульсивно, чуть не задыхаясь: — один совсем в бога не верует, а другой уж до того верует, что и людей режет по молитве... Нет, этого, брат-князь, не выдумать! Ха-ха-ха! Нет, это лучше всего!»

Князь Мышкин заключил свою «притчу о верующем и неверующем» такими словами: «Сущность религиозного чувства ни под какие рассуждения, ни под какие проступки и преступления и ни под какие атеизмы не подходит; тут что-то не то, и вечно будет не то; тут что-то такое, обо что вечно будут скользить атеисты и вечно будут *не про то* говорить». Типичный ответ «деиста, философского деиста», каким себя аттестовал Достоевский.

И еще: наш французский современник, Поль Сартр, высказался в том смысле, что формула: «Если бога нет, то все дозволено» — принадлежит *только* Достоевскому, никем до него не произносилась. Это верно только отчасти; и странно слышать такое утверждение от писателя, мнящего себя философом. Да, эта формулировка, *точно такая формулировка,* никем не давалась. К ней прибег Достоевский в «Братьях Карамазовых». Ее и в «Преступлении и наказании» нет, хотя этот роман поднимает, по существу, именно эту, главным образом эту, мысль. Сквозит она уже и в «Зимних заметках о летних впечатлениях»; она предполагается в рассуждении о сути буржуазно-капиталистического общества с его неверием в «чистый разум», с его эгоизмом и с его «миллионом»: «Человек без мильона есть не тот, *который* делает все, что угодно, а тот, с которым делают все, что угодно». Над этой фразой конечно же «носится в воздухе» и отмеченная Сартром «формула Достоевского». Но все та же идея витала и над раскаленной атмосферой «Разбойников»; и составляла суть вольтеровского «если бы бога не было, его надо было бы выдумать»; и заставляла Канта выдвинуть свои «постулаты» бога и бессмертия; и лежала в основе не раз приводившейся мною максимы Шефтсбери. А главное, эта же мысль официально поддерживалась блюстителями государственного порядка: «безбожником» называли Достоевского и во время следствия над ним, и позднее, на каторге. Об этой «корыстной эксплуатации божьего имени» тоже не забывал Достоевский, вложив в уста одного из своих персонажей недоуменный вопрос: «Если бога нет, так какой же я капитан?» — явная пародия на свою же кардинальную формулу...

Ни одну из краеугольных основ своих воззрений (и воззрений общества) Достоевский не считал незыблемой, не

подлежащей критике и пересмотру. И то, что осталось не пересмотренным ко дню его смерти, не было для него «окончательной истиной». Борьба pro и contra не прекращалась; хоть он и наложил оковы на собственную мысль, но рвались и эти оковы. Сущность того, что он называл «религиозным чувством», а я бы предпочел называть *поглощенностью нравственным познанием,* сдвигала с места и краеугольные камни его собственного и общественного этического обихода. «Мы народ свежий, и у нас нет святынь quand même»,— говорил Достоевский. «Мы не потому только стоим за них, чтоб отстоять ими l'Ordre» (существующий порядок). «Мы не станем и отстаивать таких святынь, в которые перестанем верить сами, как древние жрецы, отстаивавшие, в конце язычества, своих идолов, которых давно уже сами перестали считать за богов. Ни одна святыня наша не побоится свободного исследования...»

Достоевский отстаивал много святынь, утративших ореол святости в глазах его передовых современников, Это факт, тоже не допускающий кривотолков. И все же мысли великого писателя, здесь приведенные мною, составляют *зерно* его неутомимого нравственного познания.

«Покой нам только снится». Спор pro и contra в нем не кончался. Этическая проблематика «Преступления и наказания» не была последним словом писателя. Русская правдивость в нем перевешивала и перекраивала его *подъяремное* мышление...

8

«Роман-синтез» — так назвал «Братьев Карамазовых» Леонид Петрович Гроссман, верный почитатель и неутомимый исследователь творчества Достоевского. Трудно лучше и точнее определить характер и значение этого романа.

Я был учеником Леонида Петровича (в первый год его педагогической деятельности в Москве) и хотя «вызубрил наизусть» всего Достоевского задолго до нашей встречи, но его лекции о давно любимом писателе мне были дороги уже тем, что он, по ходу рассказа, ссылался на свои беседы с вдовой великого человека, Анной Григорьевной Достоевской, говорил о ее неостывшем гневе на вероломного друга автора «Карамазовых», Н. Н. Страхова, дерзнувшего пятнать нравственный облик ее мужа в широко известном письме к Толстому. «Какая неслыханная клевета! — воскликнула старуха, зардевшись румянцем негодования.— И от кого же она исхо-

дила? От нашего лучшего друга, от постоянного нашего посетителя, свидетеля на нашей свадьбе, который просил меня после смерти Федора Михайловича поручить ему написать биографию Достоевского в посмертном издании его сочинений! Если бы Николай Николаевич был жив, я, несмотря на мои преклонные годы, немедленно бы отправилась к нему и ударила бы его по лицу за эту низость». Так давно минувшие десятилетия, когда ни меня, ни моего профессора еще не было на свете, внезапно принимали обличье непомеркшей яви...

«Роман-синтез», иначе — итог великой жизни писателя со всеми присущими ей противоречиями. Реалистическая картина послереформенной России, огромная и многослойная (хотя, конечно, неполная и — уже по этой только причине — искаженная); и вместе с тем — величайшая концентрация всего опыта Достоевского, художника и мыслителя; как будто сбылась наконец его «надежда, что когда-нибудь пошлет бог вдохновения и силы, что я выражусь полнее; одним словом, что выскажу все, что у меня заключено в сердце и фантазии».

В «Братьях Карамазовых» ожил давний замысел Достоевского, восходивший еще к 1862 году (если не к более раннему сроку). Выше я говорил, что по выходе из Омского острога Достоевский упорно думал о «смене ориентации» всего своего творчества, о «возврате к Шиллеру», чья трагедийно-интеллектуальная проблематика, воссоединившись с замечательными изобразительными средствами *русского реализма* (с прозой и «Медным всадником» Пушкина, с повествовательным искусством Гоголя, отчасти Тургенева и его, «раннего» Достоевского), могла бы породить новый, эпико-трагедийный, «интеллектуальный» жанр, то, что у нас, в России, было названо — Вячеславом Ивановым, Л. Гроссманом, Г. Чулковым — «романом-трагедией» [1]. Говорилось мною и о том, что в «Униженных и оскорбленных» новая «ориентация на Шиллера» достаточно заметно определила сюжетную основу романа и что, напротив, в позднейших

[1] Возражение Виктора Шкловского против такого определения этого жанра содержит в себе ряд тонких, как всегда талантливых, замечаний: ссылки на описание комнаты Раскольникова, на созданные Достоевским превосходные урбанистические пейзажи, на его сжатый, чисто повествовательный, точный пересказ событий, на одобрительный отзыв Л. Толстого касательно описаний Достоевского и т. д.; но все это, пользуясь выражением Достоевского, «*не про то* говорится»: *жанр* остается ни в какой мере не определенным и не описанным.

своих произведениях Достоевский уже не прибегал к сюжетным схемам немецкого поэта, хотя он и вводил в круг своих замыслов, и в частности в проблематику «Преступления и наказания», кардинальные идеи и мотивы Шиллера, ибо они давно вошли в его плоть и кровь.

Сюжет «Братьев Карамазовых» тоже ни в коей мере не является «шиллеровским сюжетом». О *завершенном* романе этого никак не скажешь. Но сюжет «Карамазовых» — результат сознательного отступления от первоначальной сюжетной наметки.

Русское советское литературоведение давно отметило, что в основу «Братьев Карамазовых» положено истинное происшествие — история одного из товарищей Достоевского «по каторжным работам в крепости», а именно отставного поручика Ильинского, приговоренного к двадцати годам каторги за мнимое отцеубийство. В «Записках из Мертвого дома» Достоевский дважды упоминает о нем. Впервые уже в главе «Мертвый дом», где автор по-пушкински повествует о пестрой смеси «лиц // Племен, наречий, состояний», собравшихся сюда, в Омский острог, «не своей волей». «Черт трое лаптей сносил, прежде чем нас собрал в одну кучу»,— говорили сами каторжники. «Особенно не выходит у меня из памяти один отцеубийца,— читаем мы в «Записках из Мертвого дома».— Он был из дворян, служил и был у своего шестидесятилетнего отца чем-то вроде блудного сына. Поведения он был совершенно беспутного, ввязался в долги. Отец ограничивал его, уговаривал; но у отца был дом, был хутор, подозревались деньги, и — сын убил его, жаждая наследства. Преступление было разыскано только через месяц. Сам убийца подал объявление в полицию, что отец его исчез неизвестно куда. Весь этот месяц он провел самым развратным образом. Наконец, в его отсутствие, полиция нашла тело. На дворе, во всю длину его, шла канавка для стока нечистот, прикрытая досками. Тело лежало в этой канавке. Оно было одето и убрано, седая голова была отрезана прочь, приставлена к туловищу, а под голову убийца подложил подушку. Он не сознался, был лишен дворянства, чина и сослан в работу на двадцать лет. Все время, как я жил с ним, он был в превосходнейшем, в веселейшем расположении духа. Это был взбалмошный, легкомысленный, нерассудительный в высшей степени человек, хотя совсем не глупец. Я никогда не замечал в нем какой-нибудь особенной жестокости. Арестанты презирали его не за преступление, о котором не было и помину, а за дурь, за то, что не умел вести себя. В разгово-

рах он иногда вспоминал о своем отце. Раз, говоря со мной о здоровом сложении, наследственном в их семействе, он прибавил: «вот *родитель мой,* так тот до самой кончины своей не жаловался ни на какую болезнь». Такая зверская бесчувственность, разумеется, невозможна. Это феномен; тут какой-нибудь недостаток сложения, какое-нибудь телесное и нравственное уродство, еще неизвестное науке, а не простое преступление. Разумеется, я не верил этому преступлению. Но люди из его города, которые должны были знать все подробности его истории, рассказывали мне все его дело. Факты были до того ясны, что невозможно было не верить. Арестанты слышали, как он кричал однажды ночью во сне: «Держи его, держи! Голову-то ему руби, голову, голову!..»

Но мало ли что рассказывают друг про друга арестанты! Во всяком случае, в пятом номере журнала «Время» за 1862 год (где тогда печаталась вторая часть «Записок из Мертвого дома») Достоевский заявил (в главе VII — «Претензия») нижеследующее: «На днях издатель «Записок из Мертвого дома» получил уведомление из Сибири, что преступник («отцеубийца из дворян».— *Н. В.*) был действительно прав и десять лет страдал в каторжной работе напрасно; что невинность его обнаружена по суду, официально. Что настоящие преступники нашлись и сознались, и что несчастный уже освобожден из острога. Издатель никак не может сомневаться в достоверности этого известия...

Прибавлять больше нечего. Нечего говорить и распространяться о всей глубине трагического в этом факте, о загубленной еще смолоду жизни, под таким ужасным обвинением. Факт слишком понятен, слишком поразителен сам по себе».

Вполне вероятно, что Достоевский уже тогда оценил этот «слишком поразительный факт» как материал, достойный художника. «Прибавлять больше нечего». Но как только писатель начал лишь смутно мечтать о его разработке, кое-что все же пришлось «прибавить», а именно: к *трагизму факта* — острый *драматический сюжет,* точно определяющий идейную суть и место каждой из психологических ситуаций в целостной, мысленно предвосхищенной композиции.

У нас не осталось никаких сюжетных наметок к «Братьям Карамазовым», датированных 60-ми годами. Только осенью 1874 года Достоевский бегло набросал страницу в одной из черновых своих тетрадей, содержащую как бы «план» задуманного нового произведения, в основу которого положена история подпоручика Ильинского. Вот только *ро-*

мана ли? Запись этого как будто не подтверждает. В ней говорится о «драме» (быть может, и в *жанровом* понятии этого слова), говорится о «сценах»; впрочем, каждый из этих терминов достаточно зыбок и многозначен, упоминается даже о «публике»... Но чего гадать? Привожу полностью эту запись:

«13 сент. 74. Драма. В Тобольске, лет двадцать назад, вроде истории Иль[ин]ского[1]. Два брата, старый отец, у одного невеста, в которую тайно и завистливо влюблен 2-й брат. Но она любит старшего. А старший, молодой прапорщик, кутит и дурит, ссорится с отцом. Отец исчезает. Несколько дней ни слуху, ни духу. Братья говорят об наследстве, и вдруг власти вырывают из подполья тело. Улики на старшего (младший не живет вместе). Старшего отдают под суд и осуждают на каторгу. (Ссорился с отцом, похвалялся наследством покойной матери и прочая дурь. Когда он вошел в комнату и даже невеста от него отстранилась, он, пьяненький, сказал: неужели и ты веришь? Улики подделаны младшим превосходно.) Публика не знает наверно, кто убил.

Сцена в каторге. Его хотят убить. Начальство. Он не выдает. Каторжные клянутся ему братством. Начальник попрекает, что отца убил.

Брат через 12 лет приезжает его видеть. Сцена, где безмолвно понимают друг друга. С тех пор еще 7 лет, младший в чинах, в звании, но мучается, ипохондрик. Объявляет жене, что он убил. «Зачем ты сказал мне?» Он идет к брату. Прибегает и жена. Жена на коленях у каторжного просит молчать, спасти мужа. Каторжный говорит: «Я привык». Мирятся. «Ты и без того наказан»,— говорит старший.

День рождения младшего. Гости в сборе. Выходит. Я убил. Думают, что удар.

Конец: тот возвращен, этот на пересыльном. Его отсылают. (Клеветник.) Младший просит старшего быть отцом его детей.

«На правый путь ступил!»

Запись, повторяю, относится к 1874 году, к самому разгару работы Достоевского над «Подростком», но при обдумывании уже следующего, для него последнего романа, в ко-

---

[1] Ильинский до вынужденной отставки служил в тобольском линейном батальоне. «Ильинским» автор продолжает (условно) называть будущего Митю Карамазова и в позднейших черновиках (см.: Ф. М. Достоевский. Материалы и исследования, под ред. А. С. Долинина. Л., 1935); второго же брата неизменно «Убийцей».

тором писатель хотел отобразить «всеобщий хаос», «распад России в пореформенную эпоху», «расшатанность нравственных начал наших», «бестолковщину настоящей минуты» (обо всем этом в записях того же и следующего, 1875 года).

Я решительно отказываюсь видеть в записи от «13 сент. 74» хотя бы *самый конспективный* план «Братьев Карамазовых», возникший в *зрелую пору* творчества Достоевского. По моему глубокому убеждению, это своего рода «памятная фиксация» первого, *раннего* замысла, художественной разработки «истории Ильинского», восходившей еще к «кризисным» 60-м годам. Об этом свидетельствует частичная подчиненность так изложенного замысла *сюжетной схеме шиллеровских* «Разбойников». Отсюда — мотив соперничества между братьями: по-своему благородным, но ведущим разгульно-беспутную жизнь старшим братом, «взбалмошным, легкомысленным, нерассудительным в высшей степени человеком», как отзывается о его прототипе автор «Записок из Мертвого дома», своего рода *Карлом* Моором, и, напротив, в высшей степени расчетливо-рассудительным, но вполне безнравственным младшим — истинным отцеубийцей, так сказать, *Францем* Моором. Отсюда же и мотив «тайной и завистливой» любви младшего сына к невесте старшего, которая предпочла «почтительному» «блудного» сына, и это выражение из «Записок», и весьма характерное: ведь «Блудным сыном» первоначально назывались «Разбойники», о чем не мог не знать Достоевский, читавший Шиллера в посмертном издании под редакцией Готфрида Кернера. И наконец, уже вовсе «шиллеровский» мотив — «сцена в каторге», где «каторжные клянутся братством» злосчастному герою. Сцена, совершенно противоречащая реалистической поэтике Достоевского в *любую* пору его писательской деятельности, уже со времени создания «Бедных людей». Мы, видимо, все-таки имеем дело с эффектным *чисто драматическим замыслом* — отчасти даже в духе юношеских драматических опытов Достоевского, до нас не дошедших (о которых я упомянул в главе 3-й, сославшись на работу М. П. Алексеева).

Да и во имя чего могло возникнуть их братство? Разве лишь с целью побега: однако и это маловероятно. Но уж во во всяком случае не с целью шиллеровского «восстановления закона беззаконием» или сходной «высокой» идеи. Такое ребячество, такая чисто шиллеровская «игра в индейцев» (по меткому выражению Томаса Манна) уж конечно не могла «взбрести в голову» Достоевскому ни в 1874 году,

ни даже в 60-е годы. Совершенно невозможно! Речь идет разве что о признании каторжными *своим* не выдавшего их товарища. Но и это слишком «романтично», а главное, слишком противоречит характеристике «взаимоотношений арестантов», данной автором «Мертвого дома»: «все они были друг другу чужие», «а потому сплетни, интриги, бабьи наговоры, зависть, свара, злость были всегда на первом плане в этой кромешной жизни». Работа «из-под палки» развращала и тех, кто «не был прежде развращен»; развращало и «пребывание в постоянном *бесчестьи»,* педантично насаждавшемся острожным начальством. Если кто и клялся кому в дружбе и братстве во время редких и строго наказуемых пьянок, то «никогда не серьезно». Сцена торжественной «клятвы братством» была бы здесь глубоко не к месту, противоречила бы колориту «кромешной» каторжной жизни и уж никак не вязалась с реальной биографией мнимого отцеубийцы — Ильинского, которого арестанты «презирали». Не за его преступление, о котором, как сказано, «не было и помину», а за неумение «вести себя» с тем напускным «арестантским» угрюмым «собственным достоинством» — точно «звание каторжного, решенного, составляло какой-нибудь чин, да еще и почетный».

Но дело даже не в этом. А в том, что Достоевский уже в Омском остроге вступил в «этическую фазу» своего развития. Нет, он не был глух и к бунтарской подоплеке иных преступлений. «Конечно, преступник, восставший на общество, ненавидит его и почти всегда считает себя правым, а его виноватым,— пишет автор «Записок» в первой же главе и добавляет: — Можно судить, наконец, с таких точек зрения, что чуть ли не придется оправдать самого преступника»; а в конце «Записок», в главе «Выход из каторги», прямо заявляет: «Ведь надо уж все сказать: ведь этот народ необыкновенный был народ. Ведь это, может быть, и есть самый даровитый, самый сильный народ из всего народа нашего. Но погибли даром могучие силы, погибли ненормально, незаконно, безвозвратно. А кто виноват? То-то, кто виноват?» Видимо, «сплетни, интриги, бабьи наговоры, зависть, свара, злость» здесь почти предаются забвению, как неизбежный результат *развращения* «кромешной» жизнью острога, как нечто только на поверхностный взгляд вырисовывавшееся «на первом плане» каторжного быта. Характерно и такое замечание автора, которым он и заканчивает свое сообщение о признании невинности «отцеубийцы из дворян»: «Мы думаем тоже, что если такой факт оказался возможным, то уже

самая эта возможность прибавляет еще новую и чрезвычайно яркую черту к характеристике и полноте картины «Мертвого дома».

И все же Достоевского, в его новой «этической фазе», все более интересуют «такие преступления, которые всегда и везде, по всевозможным законам, с начала мира считаются бесспорными преступлениями и будут считаться такими до тех пор, покамест человек останется человеком». Вместе с тем он берет под сомнение (хоть ему и случалось слышать в остроге о «самых чудовищных убийствах», рассказанных «с самым детски-веселым смехом») само существование «феноменов», в которых «зверская бесчувственность» окончательно заглушила бы голос совести, над которыми «божья правда», «закон правды», «человеческая природа» окончательно утратили бы свою нравственную власть. Отсюда — «конец» драмы, покаянное признание в совершенном убийстве младшего брата, к тому времени давно женатого на бывшей невесте брата-каторжника, отца семейства, человека с немалым достатком, в чинах и в почетном звании, но «ипохондрика», ибо отрезавшего себя своим преступлением ото всего человечества. Подобно Раскольникову, и он предпочел «хоть погибнуть в каторге, но примкнуть опять к людям»: «На правый путь ступил!»

Примечательно: мотив соперничества братьев, мотив убийства отца младшим, «почтительным» братом и клеветы на старшего, «блудного» ни в какой мере не восходит к реальной «истории Ильинского»: в реабилитации мнимого отцеубийцы (из главы «Претензия» второй части «Записок») ни о чем таком не говорится. Там сказано: «настоящие преступники нашлись и сознались» и ниже: «Прибавлять больше нечего». Сознание в ранее совершенном преступлении многократными убийцами — на каторге вещь довольно обычная: такое сознание не отягчало судьбы и вины преступника. Если бы речь шла о показании на себя ни в чем не подозреваемого «младшего брата», едва ли так уж «нечего» было бы «больше прибавить». Впрочем, ни первое «дело» отставного подпоручика Ильинского (судебная ошибка), ни второе его «дело», закончившееся официальным признанием его невинности, по сей день не обнаружены и не попали в руки «специалистам по Достоевскому». А надо бы попытаться их разыскать!

План «драмы», помеченный 13 сентября 1874 года, повторяю, скорее всего только фиксация раннего замысла; по выходе из острога Достоевский еще мечтал писать для сцены: ведь и «Село Степанчиково» было вначале задумано «в виде

комедии»; тогда же, надо думать, он помышлял и о драматической разработке «истории мнимого отцеубийцы». Позднее Достоевский признал «своим» жанр романа, в котором рассказ велся бы «от имени автора, как бы невидимого, но всеведущего существа», не оставляя «ни на минуту» *своего героя* (так — почти всегда! — в «Преступлении и наказании»). На дальнейшую эволюцию поэтики романа Достоевского впервые указал все тот же неутомимый его исследователь Л. П. Гроссман: начиная уже с «Идиота», по замечанию Гроссмана, писатель освоил другую «многослойную» и даже «многосюжетную» трактовку «смысловой и жизненной материи, содержащейся в романе. Развитие действия отныне предполагало «бесконечность историй» главных и второстепенных персонажей, misérabl'ей всех сословий, рядом с течением главного сюжета», как выразился Достоевский. Так (говоря языком современных эстетиков) «симфонически» будет построен и сюжет «Братьев Карамазовых». Уже поэтому сугубо драматический и, в силу жанровой своей природы, лаконичный «план 1874 года» никак не может считаться *планом* «Братьев Карамазовых».

Но почему же тогда этот «план» раннего, *первичного* замысла, как я полагаю, был все же так подробно, при всей сжатости, изложен романистом накануне «предлежащего», всеобъемлющего по замыслу, «эпоса послереформенной России»? Надо думать, потому, что изложенные в нем мотивы, некогда занимавшие фантазию писателя, должны были повториться, пусть в радикально преображенном виде, и в будущем творении. И мотив отцеубийства. И мотив «треугольника» (Дмитрий — Иван — Катерина Ивановна, то есть «мотив Амалии» из «Разбойников» Шиллера). И мотив отдающего себя в руки правосудия убийцы.

Правда, в «Братьях Карамазовых» (первом романе задуманной дилогии) последний из перечисленных мотивов был отослан в «бесконечность истории» (протекающих здесь уже не рядом с «течением», а задолго *до* течения «главного сюжета») — в предсмертный рассказ старца Зосимы, ту часть его, которую «составивший житие в бозе преставившегося иеросхимонаха» Алексей Федорович Карамазов изложил под заглавием «Таинственный посетитель». В ней приводится история одного к тому времени уже пожилого человека, в чинах и отца семейства, внезапно проникшегося доверием к будущему «иеросхимонаху», а тогда еще молодому офицеру, недавно подавшему в отставку, чтобы уйти из «бестолочи жизни» в «строгую тишь» монастыря. Такое решение им было

принято после того, как он «опозорил себя» в глазах товарищей по полку, публично признав вину свою перед противником на барьере; правда, уже *после того,* как он выдержал его выстрел. «Так безобразно мы сами себя устроили», что повиниться *перед* поединком «было почти и невозможно»: ведь «сказали бы просто: трус, пистолета испугался, и нечего его слушать».

Этот смелый поступок и расположил к нему «таинственного посетителя»: «Великую вижу в вас силу характера, ибо не побоялись истине послужить в таком деле, в каком рисковали, за свою правду, общее презрение от всех понести». Молодой офицер тут же почувствовал, что есть у вошедшего к нему господина «в душе какая-то своя особая тайна». И хотя гость не торопился посвятить его в эту тайну, молодой человек вполне ему доверился, говоря себе: «на что мне тайны его, вижу и без сего, что праведен человек». Встречи их участились, и вдруг, вполне неожиданно, «таинственный посетитель» поведал ее: «Я... знаете ли вы... я... человека убил»; он «побледнел, лицо совсем перекосилось, сам же на меня глядит как в упор».

«Было им совершено великое и страшное преступление четырнадцать лет перед тем над одною богатою госпожой», которую он полюбил и которая отвергла его любовь: она отдала свое сердце другому соискателю, «бывшему в то время в походе». «Таинственный посетитель» убил ее в приступе мстительной ревнивой злобы, прокравшись в ее спальню. «Не помня себя, как пьяный... он вонзил ей нож прямо в сердце». Но затем, уже с *трезвым расчетом,* устроил так, чтобы подумали на слуг. Никто его не заподозрил; арестовали слугу. Но заподозренный неожиданно умер от горячки через неделю. Тем дело и кончилось — за смертью «преступника».

«А за сим началось наказание». Спустя четыре года убийца все же женился, стал отцом... Но тут-то перед ним (как перед Раскольниковым) и восстали «неразрешимые» и «неподозреваемые» вопросы: «Вот жена любит меня, ну что если б она узнала?» И — о детях: «Как я смею любить, учить, воспитывать их, как буду про добродетель им говорить: я кровь пролил». Но, будучи тверд сердцем, сносил муку долго: «Искуплю все сею тайною мукой моею». Однако сокрытая тайна рвалась наружу, пролитая кровь взывала об отмщении. «Наконец уверовал всем сердцем своим, что, объявив свое преступление, излечит душу свою несомненно...»

Но — новые сомнения: «Надо ли объявлять, надо ли? За кровь пролитую я всю жизнь готов еще мучиться, только чтобы жену и детей не поразить. Будет ли справедливо их погубить с собою? Не ошибаемся ли мы? Где тут правда? Да и познают ли правду эту люди, оценят ли, почтут ли ее?» «Ужаснулся я, поняв уже не умом одним, а живою душой, чего стоит такая решимость»,— вспоминает об этой встрече старец Зосима.

«— Решайте же судьбу! — воскликнул опять.

— Идите и объявите,— прошептал я ему. Голосу во мне не хватило, но прошептал я твердо». В подкрепление слов своих будущий иеросхимонах взял евангелие и показал гостю от Иоанна, главу XII, стих 24: «Истинно, истинно говорю вам, если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно, а если умрет, то принесет много плода»...

Прочел он: «Правда,— говорит, но усмехнулся горько.— Да, в этих книгах,— говорит, помолчав,— ужас что такое встретишь. Под нос-то их легко совать. И кто это их писал, неужели люди?»

— Дух святый писал,— говорю.

— Болтать-то вам легко,— усмехнулся он еще, но уже почти ненавистно. Взял я книгу опять, развернул в другом месте и показал ему «к евреям», глава X, стих 31. Прочел он:

«Страшно впасть в руки бога живаго».

Прочел он, да так и отбросил книгу. Задрожал весь даже.

— Страшный стих,— говорит,— нечего сказать, подобрали.— Встал со стула.— Ну,— говорит,— прощайте, может больше и не приду... в раю увидимся. Значит, четырнадцать лет, как уже «впал я в руки бога живаго»,— вот как эти четырнадцать лет, стало быть, называются. Завтра попрошу эти руки, чтобы меня отпустили...»

«С полчаса прошло, как я в слезах на молитве стоял, а была уже поздняя ночь, часов около двенадцати. Вдруг, смотрю, отворяется дверь, и он входит снова. Я изумился.

— Где же вы были? — спрашиваю его.

— Я,— говорит,— я, кажется, что-то забыл... платок, кажется... Ну, хоть ничего не забыл, дайте присесть-то...

Сел на стул. Я стою над ним. «Сядьте, говорит, и вы». Я сел. Просидели минуты с две, смотрит на меня пристально и вдруг усмехнулся, запомнил я это, затем встал, крепко обнял меня и поцеловал...

— Попомни,— говорит,— как я к тебе в другой раз приходил. Слышишь, попомни это!

В первый раз мне *ты* сказал. И ушел. «Завтра»,— подумал я. Так оно и сбылось». Далее Достоевский точно пересказывает, хоть и более подробно, «сцену» из записи от 13 сентября 1874 года: «День рождения младшего. Гости в сборе. Выходит. Я убил. Думают, что удар». После обеда он прочел «форменное донесение по начальству», а в нем «полное описание всего преступления во всей подробности». «Как изверга себя извергаю из среды людей. Бог посетил меня,— заключил бумагу,— пострадать хочу!»... И вот что же случилось: все пришли в удивление и в ужас, и никто не захотел поверить, хотя все выслушали с чрезвычайным любопытством, но как от больного, а несколько дней спустя уже совсем решено было во всех домах и приговорено, что несчастный человек помешался... И что же, не только супруга, но и все в городе накинулись на меня и меня обвинили: «Это все вы»,— говорят. Я молчу, да и рад в душе, ибо узрел несомненную милость божию к восставшему на себя и казнившему себя».

Конец вставной новеллы «Таинственный посетитель» в корне иной, чем «конец» записи от 13 сентября 1874 года. Да и не могло быть иначе: ведь речь здесь шла уже не о «младшем брате-отцеубийце». Показавший на себя заболел «расстройством сердцебиения»; «но известно стало, что совет докторов, по настоянию супруги его, свидетельствовал и душевное его состояние, и что вынесли заключение, что помешательство уже есть». Происходит свидание умирающего с его молодым другом («Допустили, наконец, и меня к нему»). «— Бог сжалился надо мной и зовет к себе. Знаю, что умираю, но радость чувствую и мир после стольких лет впервые... Мне не верят, и никто не поверил, ни жена, ни судьи мои; не поверят никогда и дети. Милость божию вижу в сем к детям моим. Умру, и имя мое будет для них незапятнано... Но недолго мы беседовали, супруга его беспрерывно к нам заглядывала. Но успел-таки шепнуть мне: — А помнишь ли, как я к тебе тогда в другой раз пришел, в полночь?.. Знаешь ли, для чего я входил? Я ведь убить тебя приходил! — Я так и вздрогнул.— Вышел я тогда от тебя во мрак, бродил по улицам и боролся с собою... «Теперь, думаю, он единый связал меня, и судия мой, не могу уже отказаться от завтрашней казни моей, ибо он все знает»... Возненавидел я тебя, будто ты всему причиной и всему виноват. Воротился я к тебе тогда, помня, что у тебя на столе лежит кинжал. Я сел и

тебя сесть попросил, и целую минуту думал. Если б я убил тебя, то все равно бы погиб за это убийство, хотя бы и не объявил о прежнем преступлении. Но о сем я не думал вовсе, и думать не хотел в ту минуту. Я только тебя ненавидел и отомстить тебе желал изо всех сил за все. Но господь мой поборол диавола в моем сердце. Знай, однако, что никогда ты не был ближе от смерти».

Через неделю этот грешный «праведник», как назвал его Зосима, умер. А через пять месяцев молодой его друг «удостоился господом богом стать на путь твердый и благолепный, благословляя перст невидимый... столь явно сей путь указавший».

Такова главка о «таинственном посетителе», здесь воспроизведенная в уродливо кратком пересказе, но все же при широком использовании собственных слов Достоевского,— одна из «бесконечности историй», сопровождающих течение *главного сюжета* «Братьев Карамазовых», бесспорно принадлежащая к наиболее знаменательным pointes (кульминационным точкам) романа.

И этот «малый сюжет» многослойной и многосюжетной композиции не назовешь «шиллеровским» — уже потому, что он не повторяет «сюжетной схемы» ни одного из произведений Шиллера. Но «духовный фермент Шиллер» заявляет о себе и здесь. Прежде всего — в мотиве *апелляции к атеизму* «верующего преступника» с целью заглушить в себе голос взыскательной совести: «Да, в этих книгах... (то есть в евангелии, в посланиях апостолов.— *Н. В.*) ужас что такое встретишь. Под нос-то их легко совать. И кто это их писал?..— Дух святый писал,— говорю.— Болтать-то вам легко» и т. д. Это (конечно же!) — глубоко оригинальный парафраз знаменитого монолога Карла Моора («Души, загубленные мною! Вы думаете, я вас устрашусь?»); но об этом монологе уже говорилось в 7-й главе настоящей работы.

Мотив «раскаявшегося злодея», решившего предать себя в руки правосудия и «по доброй воле умереть во имя правды», тоже один из кардинальных мотивов «Разбойников» (у Шиллера: «Загубленное мною загублено... Но я еще могу умиротворить поруганные законы, уврачевать израненный мир. Ты требуешь жертвы, жертвы, которая... покажет нерушимое величие твоей правды. И эта жертва — я! Я сам должен принять смерть во имя правды!»).

Но, быть может, в данном случае не следует слишком настаивать на этой, весьма относительной, «литературной параллели», хотя бы потому, что образ «кающегося злодея» —

отнюдь не «первооткрытие» немецкого поэта. Этот образ встречается (и едва ли даже впервые) уже в евангельском мифе: имею в виду того из двух злодеев на лобном месте, по обе стороны от Спасителя, что унимал другого разбойника, злословившего Иисуса: «Или ты не боишься бога, когда и сам осужден на то же? И мы *осуждены* справедливо, потому что достойное за дела наши приняли, а *он* ничего худого не сделал». «И сказал ему Иисус: истинно говорю тебе, ныне же будешь со мною в раю».

Но, как видно из приведенного отрывка, в евангельском мифе ничего не говорится о *добровольном* «предании себя в руки правосудия», о *самонаказании* злодея. Этот мотив, в частности (и тоже, конечно, не впервые), был затронут Шиллером в «Разбойниках» и позднее (но *до* создания истории о «таинственном посетителе») — в записи Достоевского от 13 сентября 1874 года, во многом еще повторившей сюжетную схему «драматического первенца» немецкого поэта и даже перекликавшейся с ним стилистически (в «сцене на каторге», где разбойники клянутся в братстве мнимому отцеубийце).

В «Братьях Карамазовых» (первом романе задуманной дилогии) мотив «раскаявшегося злодея» перенесен, как мы видели, в «бесконечность» побочных историй. Но разве этот же мотив не представлен и в *главном сюжете?* Разве Иван Карамазов, убедившись в том, что его брат невинен, не сознает себя истинным отцеубийцей и не принимает решения объявить о своем преступлении на суде? Правда, белая горячка подсекла его решимость и только спутала карты судебного следствия. Показания Ивана Федоровича спровоцировали второе, губительное выступление Катерины Ивановны против обвиняемого, приведшее к роковой судебной ошибке.

Почему Иван Карамазов не пошел к прокурору сейчас же после «третьего и последнего свидания со Смердяковым», когда дело уже вполне разъяснилось, он же был еще в достаточно здравом уме и памяти, а дождался самоубийства Смердякова, которое он предвидел, как то явствует из «разговора с чертом»? Ведь черт (так понимал его и сам Иван Федорович) был только олицетворением всего дурного, что скопилось в душе и разуме Ивана: «Только всё скверные мои мысли берешь, а главное — глупые...» Раз *он* знал, так знал и *Иван*... Но Смердяков был прав («Нет, ты не глуп, ты го-

раздо умней, чем я думал...»), утверждая так уверенно: «Слишком стыдно вам будет-с, если на себя во всем признаетесь». Иван, по сути, и в глазах людей ни в чем не признался: довел себя до горячки своими сомнениями и вызвал противное своим намерениям: случилось то же, что в день рождения «таинственного посетителя»: «все пришли в удивление и в ужас, и никто не захотел поверить, хотя все выслушали с чрезвычайным любопытством, но как от больного».

Еще раз: хотел ли Иван Федорович «на себя во всем признаться» или не хотел? Весьма показателен такой эпизод: покинув Смердякова, Иван Карамазов ощутил, «словно радость сошла теперь в его душу. Он почувствовал в себе какую-то бесконечную твердость: конец колебаниям его, столь ужасно его мучившим все последнее время!» Решение было взято «и уже не изменится»,— со счастьем подумал он». Но... «В это мгновение он вдруг на что-то споткнулся и чуть не упал. Остановясь, он различил в ногах своих поверженного им мужичонку, все так же лежавшего на том же самом месте, без чувств и без движения. Метель уже засыпала ему почти все лицо. Иван вдруг схватил его и потащил на себе». Хлопоты по спасению замерзающего взяли почти целый час. «Но Иван Федорович остался очень доволен».

В этом эпизоде каждое слово наделено двойной смысловой нагрузкой: вполне *реалистической* и вместе с тем *знаменательно-символичной. Так,* в частности, слово «споткнулся», означавшее в *прямом* смысле всего лишь «споткнулся о пьяного мужичонку», в смысле *переносном* говорит о внезапно охвативших Ивана Федоровича сомнениях в «окончательности» принятого им решения. Так, фраза «удалось тогда Ивану Федоровичу достигнуть цели» — в прямом смысле значит только и всего, что он пристроил «мужика в части, с тем, чтобы сейчас же учинить и осмотр его доктором, причем он опять выдал и тут щедрою рукой «на расходы»; но в переносном, символичном смысле здесь имеется в виду, что проволочкою времени Иван достиг совсем другой, затаенной (и *от себя* затаенной) цели: выгадать время, учесть изменившиеся за этот срок обстоятельства и, учтя таковые, сделать вывод... Мысли Ивана Федоровича раскидывались и работали: «Если бы не было взято так твердо решение мое на завтра,— подумал он вдруг с наслаждением,— то не остановился бы я на целый час пристраивать мужичонку, а прошел бы мимо его и только плюнул бы на то, что он замерзнет... Однако как

я в силах наблюдать за собой! — подумал он в ту же минуту еще с большим наслаждением,— а они-то решили там, что я с ума схожу!»

Нет, еще он с ума не сошел. Напротив, он с инстинктивной хитростью выжидал оборота событий, который бы дал ему возможность *отречься* от принятого было решения «казнить себя». Но сам он не понимал, да и не хотел понять ни себя, ни всей «нетвердости» своего решения. Инстинкт самосохранения — смердяковское «слишком стыдно (да и опасно.— *Н. В.*) вам будет»,— не притупив его разума, *лишил его силы* «наблюдать над собой», хоть он и думал, что зорко над собой наблюдает.

И тем не менее: «Дойдя до своего дома, он вдруг остановился под внезапным вопросом: «А не надо ль сейчас, теперь же пойти к прокурору и все объявить?» Вопрос, что и говорить, вполне разумный и правомерный, коль скоро решение Ивана Федоровича оставалось бы неизменным. Но этого-то как раз и не было... «Вопрос он решил, поворотив опять к дому: «Завтра всё вместе!» — прошептал он про себя, и, странно»,— так добавляет автор, «ни на минуту» не оставляющий своего героя и хода его «тайных», как бы «неосознанных» (на самом же деле нарочито не сознаваемых) мыслей,— «...и странно, почти вся радость, все довольство его собою прошли в один миг».

«Завтра всё вместе!»

Но это было ложью, самообманом, точнее же — малодушной уступкой своему же «подпольному расчету» на спасительную *отсрочку*, способную все изменить в обратную сторону: то ли сгинет с лица земли Смердяков, то ли обострится его болезнь («свалюсь — дело другое, тогда пусть лечит, кто хочет»). И что же, его двойной расчет вполне оправдался: тою же ночью сразили его и ввергли в безумие весть о конце Смердякова и встреча со «страшным свидетелем». «Нет у меня свидетелей... кроме разве только одного»,— задумчиво усмехнется, уже на суде, Иван Федорович; а на вопрос председателя: «Кто ваш свидетель?» — искривленно засмеется: «— С хвостом, ваше превосходительство, не по форме будет! Le diable n'existe point! Не обращайте внимания, дрянной, мелкий черт,— прибавил он, вдруг перестав смеяться и как бы конфиденциально.— Он, наверное, здесь где-нибудь, вот под этим столом с вещественными доказательствами; где ж ему сидеть, как не там?»

Словом, тою же ночью «отсрочка времени» дала свои результаты: Смердяков повесился, и болезнь Ивана Федорови-

ча определилась, приняла форму «белой горячки». Она-то и породила «кошмар Ивана Федоровича» и сделала возможной его вполне, конечно, «фантастическую» беседу с чертом — в пакостном образе обедневшего, «после недавней отмены крепостного права, джентльмена», «приживальщика хорошего тона», которого все еще кое-где «принимают» за его «уживчивый складный характер».

Иван Федорович сопротивлялся своей ужасной галлюцинации; спорил с «чертом» и *во время* своей «беседы» со страшным призраком, да и *после* нее... Как бы там ни было, но он все же выступил на суде в защиту брата, мнимого отцеубийцы. С внешней стороны результат выступления Ивана Федоровича вполне совпадает с результатом *саморазоблачения* «таинственного посетителя», «многострадального раба божия Михаила»: как там, так и здесь, на суде, «никто не хотел поверить». Но так — только с внешней стороны; по сути же, или, как сказал бы Достоевский, «под углом религиозного чувства», духовный смысл этих двух стремлений «казнить себя» прямо противоположен: «таинственный посетитель» веровал в бога, осознал «в ужасе и в страхе», что те четырнадцать лет, которые прошли со дня, как он «человека убил», и называются «впасть в руки бога живаго», возжелал, чтобы «эти руки» его, «наконец, отпустили», и ради этого зачитал всем собравшимся «форменное донесение на себя по начальству»: не побоялся-таки «послужить истине», пренебрегши людской молвою. Как трудно ему дался этот нравственный подвиг (его апелляция к атеизму для успокоения собственной совести и даже поползновение убить единственного, кто был посвящен в его тайну), мы знаем. Но все это в конечном счете ему не помешало «восстать на себя» и «предать себя казни» во имя высшей истины, иначе — добиться этического «права на наказание», как сказали бы Кант и автор «Преступления и наказания» (вспомним слова Достоевского из письма Каткову, ранее уже приводившиеся: «В повести моей есть, кроме того, намек на ту мысль, что налагаемое юридическое наказание за преступление гораздо меньше устрашает преступника, чем думают законодатели, отчасти потому что *он и сам* его *нравственно требует»)*.

Не то и не так — у Ивана Карамазова. И он хлопочет о восстановлении справедливости (об оправдании брата, мнимого отцеубийцы), и он объявляет себя злодеем, ибо считает себя истинным виновником смерти отца своего Федора Павловича — ведь это он вооружил Смердякова своей «теорией»:

«если бога нет, то все позволено», теорией, которая и привела к кровавой развязке, к суду и осуждению Митеньки. Но все это он делал, так сказать, не заботясь о «дите», то есть о грядущем человечества, и об укреплении нравственных основ общества, столь «расшатавшихся в тогдашней России». По мысли Достоевского, Иван, строго говоря, хотел не «истине послужить», а только высказать свое слово, «смело и решительно», чтобы самому «оправдать себя перед собою», пустив в ход свою гибкую диалектику. Подобно Смердякову, и он, «казня себя», в бога «нет-с, не уверовал». Автор «Карамазовых» это подчеркнул достаточно ясно. Если Иван Федорович и «изверг себя из среды людей», то не потому, что счел себя вдохновителем смертоубийства, «недостойным звания человека», а потому, что видел в себе человека, стоящего *над людской средою.* В душе своей он считал и теперь, что совершение убийства, даже и отцеубийства, ничем существенным не отличается от любого другого действия и поступка.

По убеждению Достоевского, человек может решиться на самообличение только во имя служения высшей нравственной истине (то, что он под высшей нравственной истиной всегда подразумевал *религиозно-нравственную истину,*— это уже другой вопрос, но здесь — не об этом). Одно бесспорно: у Ивана Федоровича *не хватило сил на самообличение.* Он пришел на суд, на слушание «дела отставного поручика Дмитрия Федоровича Карамазова, обвиняемого в совершении отцеубийства», не для того, чтобы обличить *себя,* а чтобы *обличить* лживое общество, которое было, конечно, и лживым и безнравственным, но речь-то шла теперь не о том... Была минута, когда Иван Федорович совсем было отрекся от своего благого намерения, попросив «изнеможенным голосом»: «Отпустите меня, ваше превосходительство, я чувствую себя очень нездоровым». Но потом прежняя решимость в нем все же восторжествовала... «Я, ваше превосходительство, как та крестьянская девка... знаете, как это: «Захоцу — вскоцу, захоцу — не вскоцу». За ней ходят с сарафаном, али с панёвой, что ли, чтоб она вскочила, чтобы завязать и венчать везти, а она говорит: «Захоцу — вскоцу, захоцу — не вскоцу»... Это в какой-то нашей народности». И вдруг Иван Федорович вынул из кармана пачку денег — «те самые, которые лежали вот в том пакете».

«— Каким образом могли эти деньги очутиться у вас... если это те самые деньги? — в удивлении проговорил председатель.

— Получил от Смердякова, от убийцы, вчера... Был у него перед тем, как он повесился. Убил отца он, а не брат. Он убил, а я его научил убить... Кто не желает смерти отца?..»

Признание...

Но о нем не скажешь, как о признании «многострадального раба божия Михаила»: «Свершилось!» (в смысле: «ныне отпущаеши»).

«— Вы в уме или нет? — вырвалось невольно у председателя.

— То-то и есть, что в уме... и в подлом уме, в таком же, как и вы, как и все... эти р-рожи!..— проскрежетал он с яростным презрением.— Друг перед другом кривляются. Лгуны! Все желают смерти отца. Один гад съедает другую гадину... Не будь отцеубийства — все бы они рассердились и разошлись злые... Зрелищ! «Хлеба и зрелищ!» Впрочем, ведь и я хорош! Есть у вас вода или нет? Дайте напиться, Христа ради!»

Это был взрыв ненависти (но и брезгливости барчонка) к человеку, к людям, к обществу, каким оно стало после отмены крепостного права, к родине, ко всем, и тем паче к *не оказавшемуся убийцей* старшему брату: к нему, за его «невинность», особенно. «Ну, освободите же изверга... Он гимн запел, это потому, что ему легко! Все равно что пьяная каналья загорланит: «Как поехал Ванька в Питер», а я за две секунды радости отдал бы квадриллион квадриллионов. Не знаете вы меня! О, как это все у вас глупо! Ну, берите же меня вместо него! Для чего же нибудь я пришел...»

Он назвал брата извергом, и не без основания: и Митя, как Иван, оставил за собой «полный простор» в своем желании отцовой смерти. И старший брат был *ближе* от физического отцеубийства, чем он, Иван Карамазов,— даже Грушенькин пестик прихватил, идя отбивать у него свою зазнобу. Но убил не Митя, а Смердяков; значит, и *он* — младший «почтительный» сын. А ведь сказал же он Алеше, что «всегда его защитит» от старшего брата («Но в желаниях моих я оставлю за собой в данном случае полный простор»). Так чем же Митя лучше его, Ивана? В этом решающем «пункте обвинения», по крайней мере?

Да, обещал «защитить», а сам укатил в Москву, даже не в Чермашню, куда его просил съездить отец, ныне убиенный Федор Павлович Карамазов. Иван Федорович было согласил-

ся уважить родителя, но в дороге передумал: решил лететь прямо в Москву, семичасовым поездом. Подъезжая к далекой железнодорожной станции, он еще продолжал мысленно жить в навсегда, как он думал, покинутом городе. «Мелькнули было в уме его образы»: брата Алеши, с которым он недавно так хорошо «познакомился», а также Катерины Ивановны, невесты старшего брата, в которую он был «завистливо» влюблен; «но он тихо усмехнулся и тихо дунул на милые призраки, и они отлетели. «Будет еще их время»,— подумал он». Войдя в вагон, он с наигранной бодростью сказал себе: «Прочь всё прежнее, кончено с прежним миром навеки, и чтобы не было из него ни вести, ни отзыва; в новый мир, в новые места, и без оглядки! Но вместо восторга,— так добавляет автор «Карамазовых»,— на душу его сошел такой мрак, а в сердце заныла такая скорбь, какой он не ощущал прежде во всю свою жизнь. Он продумал всю ночь; вагон летел, и только на рассвете, уже въезжая в Москву, он вдруг как бы очнулся.

— Я подлец! — прошептал он про себя».

Таков был приговор, вынесенный самому себе Иваном Федоровичем, строгий и нельзя сказать чтобы вовсе к себе несправедливый. Иван Карамазов, конечно, не убил бы отца самолично и не стал бы подстрекать кого-либо, в ком подозревал бы возможного убийцу, к кровавому «устранению» ненавистного ему «старого сладострастника». И если бы,— нет, не приятель-офицер за бильярдом из «Преступления и наказания», а голос собственной совести спросил его: «Вот ты теперь говоришь и ораторствуешь, что «все позволено», что, коль скоро в человеке уничтожить веру в бога и в бессмертие, нравственный закон природы должен немедленно измениться в полную противоположность прежнему, религиозному (ибо в *природе* такого закона, «чтобы человек любил человечество», не существует), а посему «эгоизм даже до зверства», до «антропофагии» («один гад съедает другую гадину») должен быть признан необходимым и самым разумным в его положении. А скажи-ка *ты* мне: убьешь ты *сам* или нет?» — Иван уж бесспорно ответил бы: «Разумеется, нет! Я только *теоретически* рассуждаю о нравственном законе не ведающей о боге и бессмертии природы... Не во мне тут дело».

Но его разум (не «чистый разум», «выдумка XVIII века», а «разум Ивана», Ивана Федоровича Карамазова) не сделал отсюда самоочевидного вывода: «А коли ты — не верующий ни в бога, ни в бессмертие свое человек и даже не «фило-

софский деист», на поверку,— все же не решаешься на абсолютный, зверский эгоизм — вплоть до пролития крови, так и нет его вовсе, такого «нравственного закона природы»; он — *твоя* несостоятельная выдумка, и только». Нет, Иван Федорович не сделал такого — логически и этически — вполне правомерного вывода. Напротив, он «оставил за собой полный простор» в дальнейших выводах и «желаниях» своих. Никаких прямых мер для «устранения» Федора Павловича он, конечно, не принял и не рядился ни с каким наемным «браво», но тем охотнее забавлялся «и журнальными статьями, и светскими беседами», полными опасных парадоксов. Да и не только «светскими», как мы знаем: он вел их и в лакейской со Смердяковым.

Кто такой Смердяков? Прежде всего, хоть об этом «окончательно» и не говорится, побочный сын Федора Павловича и, уже в силу этого, один из тех «примкнувших к той огромной фаланге *огорченных,* из которой выходят потом все юродивые, все скитальцы и странники», как выразился Достоевский в «Селе Степанчикове». И хотя автор «Карамазовых» едва ли бы так сурово отозвался о странниках и скитальцах, но о «фаланге огорченных», о «юродивых» он держался прежнего мнения; а впрочем, насчет иных скитальцев и странников и теперь прохаживался в том же духе (в главах «Отец Ферапонт» и «Тлетворный дух»). По авторскому определению, Смердяков был «созерцателем», то есть не столько думал, сколько именно «созерцал», выносил «впечатления», каковые «и были ему дороги»; «и он наверно их копит, неприметно и не сознавая». «Накопив впечатлений за многие годы», он, может, вдруг «бросит все и уйдет в Иерусалим скитаться и спасаться, а может, и село родное вдруг спалит, а может быть, случится и то и другое вместе. Созерцателей в народе довольно».

За свои двадцать четыре года Смердяков вынес немало таких впечатлений. В первую очередь — от ложного своего положения в семье Карамазовых: по отчеству он величался «Федоровичем» — Павлом Федоровичем, то есть носил к тому же имя своего «блудного деда» — Павел; фамилию же свою — Смердяков — получил в память юродивой матери — Лизаветы Смердящей, прозванной так за сугубое неряшество и неумытость. Лизавета родила его в бане городской усадьбы Федора Павловича и, разрешившись сыном, тут же и скончалась. Воспитывался он бездетной четой — лакеем барина,

Григорием, и его женой, стряпухой Марфой Игнатьевной. Рос он мальчиком угрюмым и замкнутым; любил вешать кошек и потом «отпевать» их, для чего надевал простыню заместо ризы, за что и был больно наказан розгой своим приемным отцом, Григорием,— эпизод, заимствованный из биографии Гоголя и, видимо, первоначально предназначавшийся для жизнеописания Опискина; правда, Гоголь только однажды совершил такой гадкий поступок, сам же и донес на себя отцу и до тех пор не мог успокоиться, пока не получил по заслугам. Ничего подобного, то есть никаких угрызений совести, у Смердякова не наблюдалось. Наказанный мальчик «ушел в угол и косился оттуда с неделю». «Не любит он нас с тобой, этот изверг,— говорил Григорий Марфе Игнатьевне, — да и никого не любит. Ты разве человек», — обращался он вдруг прямо к Смердякову, — «ты не человек, ты из банной мокроты завелся, вот ты кто...» Смердяков, как оказалось впоследствии, никогда не мог простить ему этих слов, и впрямь обидных; в его положении — особенно.

Второе значительное впечатление, отложившееся в душе «созерцателя»,— это Москва, где он обучался поварскому искусству. «Белокаменная» его не слишком пленила. Но там он «осилил» *идею комфорта* и стал мечтать об обогащении, пока же употреблял свое жалованье, «чуть не в целости», на платье, на духи и помаду и на «особенную английскую ваксу» — чтобы его «опойковые сапоги сверкали как зеркало»,— все в соответствии с его новым «идеалом».

Третьим и решающим впечатлением Смердякова был приезд в отчий дом второго сына, Ивана Федоровича, который, забавы ради, развивал и перед ним, лакеем и «бульонщиком», свой тезис о том, что «все позволено». И *этот* тезис вполне «осилил» наш «созерцатель» — уже потому, что эта идея внесла логическое начало в дикий хаос раскидистых, неопределенных догадок и ощущений «огорченного», озлобленного и к тому же страдающего падучей человека. В глазах Ивана Карамазова Смердяков был очень неумен и сверх того трус, то есть человек, вовсе не пригодный к кровавому злодейству. Тем безопаснее было, как разумел Иван Федорович, давать при нем «полный простор» своей бунтарской диалектике, в каждом изгибе которой не терялась из виду идея убийства, к каковой этот «милый эксцентрик и парадоксалист», а по сути, фанатик смертоубийства и сводил «нравственный закон» природы, пришедший, как он утверждал, «на смену прежнему, религиозному», будто бы единственно толь-

ко и налагающему на человека долг любить (а не губить) себе подобных.

Нелишним будет напомнить, что Иван Федорович, при всем несходстве с Петром Верховенским, обнаружил в общении со Смердяковым (да и не только с ним) общую черту с означенным персонажем из «Бесов»: он «общался» не с реальным человеком, а с им же «выдуманным», от «реального» весьма отличным. Так, в частности, он не понял, как несвойственно и непривычно Смердякову пребывать в абстрактном, чисто умственном «просторе» диалектики, хотя бы и опаснейшей, и что если сей «огорченный созерцатель» и поднимался в эту сферу умствования, так только ради самой *практической* цели, во имя достижения своего «практического идеала», вожделенного комфорта: «Была такая прежняя мысль-с, что с такими деньгами жизнь начну в Москве, али пуще того за границей (в Европе, так сказать, «метрополии всемирного буржуазного комфорта». — *П. В.),* а пуще все потому, что «все позволено». Это вы вправду меня учили-с, ибо много вы мне тогда этого говорили: ибо коли бога бесконечного нет, то и нет никакой добродетели, да и не надобно ее тогда вовсе. Это вы вправду. Так я и рассудил.

— Своим умом дошел? — криво усмехнулся Иван.

— Вашим руководством-с».

И — ниже, во время все того же «третьего и последнего свидания со Смердяковым», в ответ на слова Ивана Федоровича: «Ты не глуп; я прежде думал, что ты глуп. Ты теперь сериозен!» — «От гордости вашей думали, что я глуп».

От гордости, от чисто барской «брезгливости» Иван Федорович даже не приметил поначалу, что Смердяков возомнил себя его сообщником. Но потом все же стал догадываться и за такую свою, еще зыбкую, оскорбительнейшую догадку его и возненавидел. Особенно явно обнаружилась наглая фамильярность Смердякова, его непрошеная «интимность» в главе «Пока еще очень неясной» и потом, в следующей,— «С умным человеком и поговорить любопытно»; но все это слишком известно читателям «Карамазовых». Ведь, собственно, в словах Смердякова был намечен весь план убийства, правда полный недомолвок и с указанием на Дмитрия Федоровича как на убийцу; но это в том случае, если придет к старику Аграфена Александровна, Грушенька, что ставилось еще под сомнение самим же Смердяковым. Последнее и сообщало всему «плану» характер и впрямь «пока еще

очень неясный», а потому давало Смердякову возможность «всегда отступить и отпереться», Ивану же — возможность «не понимать» его. Иван Федорович и впрямь его тогда еще сполна «не понял»: все принял за трусливый лакейский бред.

Но атмосфера убийства вокруг все сгущалась, и Иван уже чувствовал, как в душе его угнездился «лакей Смердяков» и как он начинает думать его позорными мыслями и жить гнусными его мечтами, пусть еще недоосознанными, но уже принявшими почти реальные мерзостные очертания... Войдя в дом, Иван Федорович не посмел остаться с глазу на глаз со своим родителем; но потом, когда все слуги были отпущены, он «со странным каким-то любопытством, затаив дух и с биением сердца», долго прислушивался, как внизу ходил по пустым комнатам и шебаршился старик, ожидая, быть может, что кто-то к нему постучится. Он следил за ним, как за обреченным зверем, предназначенным для отстрела, вперившись настороженными глазами в лестничный пролет, в бурную бездну зловещего мрака. Этот «поступок» (который еще не был поступком) он потом, «всю жизнь свою, глубоко про себя», считал «самым подлым изо всей своей жизни».

Если Иван Карамазов был убийцей, то именно тогда и на следующий день, когда он, уже собравшись покинуть город Скотопригоньевск, «доложил» Смердякову («доложил» — его же, Ивана Федоровича, самоосудительное словцо): «Видишь, в Чермашню еду...» На что Смердяков, «проникновенно глянув на Ивана Федоровича», откликнулся памятными словами: «Значит, правду говорят, что с умным человеком и поговорить любопытно».

«Я подлец!» — прошептал про себя Иван Федорович, как мы знаем. Только теперь, уже въезжая в Москву, он *почти* осознал, *почти* понял, куда его завели его «диалектика» и безответственное ораторствование.

«Ничего этого не будет-с, и вы не пойдете-с» (то есть: не покажет на себя Иван Федорович),— «безапелляционно» решил Смердяков при третьем и последнем с ним свидании.

Так оно, собственно, и получилось. «Сознание» Ивана Карамазова было таково, что даже не послужило поводом для кассации, за которую мог бы ухватиться защитник Дмитрия Федоровича, «мягкая шельма», адвокат Фетюкович; отчасти именно потому, что тот и сам не верил в невинность своего

подзащитного... В романе, в нескольких местах, говорится, что Иван не умрет от белой горячки. Мы вправе спросить себя: как бы он стал себя вести в дальнейшем, по выздоровлении?

«План», датированный 13 сентября 1874 года, как я уже говорил, является планом ранее задуманной драмы, а никак не романа «Братья Карамазовы» и уж тем менее задуманной, но неосуществленной дилогии. И все же мотивы, предусмотренные этим «планом», в измененном (часто до неузнаваемости) виде всплывают в первом и единственном романе дилогии; и едва ли следует в том сомневаться, что они не переставали бы всплывать и в намеченном продолжении романа.

Вполне вероятно, что даже для «романтической» сцены — «клятвы братством» — нашлось бы место в грандиозно задуманной композиции! Сцена эта скорее всего была бы перенесена в биографию Алеши Карамазова, происходила бы в кружке молодых революционеров, к которым он должен был бы примкнуть, по словам Достоевского (приведенным Вл. Соловьевым и Сувориным). Еще более правдоподобна догадка, что Ивану Федоровичу предстояло бы пройти весь страдный путь «младшего брата», то есть жениться на невесте старшего, мучиться угрызениями совести, стать «ипохондриком» и затем свидеться с невинно осужденным страдальцем («Сцена, где безмолвно понимают друг друга»), объявить жене, то есть Катерине Ивановне, что он — истинный виновник смерти Федора Павловича, услышать от нее: «Зачем ты сказал мне?» — и потом «пойти к брату». А то, что жена его стала бы просить «на коленях» у каторжного, чтобы он «молчал» и «спас ее мужа»,— вполне в характере Катерины Ивановны, с ее «гордостью» и «великодушием» (а потому и верой в чужое великодушие) при *злом* сердце. «Злы мы, мать, с тобой!» — сказала ей Грушенька в главе, где «на минуту ложь стала правдой» (себя оклеветала: она не зла, а *страстна* — и в любви, и в «порывистой» своей ненависти; но ее, свою соперницу, определила верно).

И «конец» — признание Ивана: «На правый путь ступил!» — вопреки «примирению братьев», которое он, не восстановив, пусть запоздалой, справедливости, принять *не может*. Простые же и величественные в своей простоте слова каторжного: «Я привык», «Ты и без того наказан!» — мог бы произнести и Митя. Быть может, эти слова и были бы его «трагическим гимном богу, у которого радость». «Врет Ракитин: если бога с земли изгонят, мы под землей его стретим!»

Конечно, все это — только догадки, только фантазии, но — смею думать! — все же фантазии исследователя, основанные на объективных наблюдениях за тем, как мотивы раннего драматического замысла, постепенно и видоизмененно, вступают в текст «Братьев Карамазовых».

Мне скажут, да я и сам себе говорил: но ведь этот мотив (мотив никем не заподозренного, «по совести» показавшего на себя убийцы) уже использован автором в «малом сюжете» вставной новеллы «Таинственный посетитель». Но почему бы он не мог быть повторен на полном forte, в виде грандиозной, психологически насыщенной репризы, и в «главном сюжете» романа? Мог бы вполне! Смущает другое: как решился бы Митя пожертвовать Грушенькой, будь она рядом с ним? Ведь в этом случае жестокость к ней перевесила бы его великодушное самопожертвование. Очевидно, рядом с ним ее уже не было. Почему? Я не взял на себя обязательства догадываться обо всем, да и не справился бы с такой задачей. Но разве она не могла умереть в Сибири, али раньше, в Америке, если бы побег — «проект спасти Митю», задуманный Иваном Федоровичем,— осуществился?..

Но довольно догадок и фантазий! Хоть я и уверен, что, высказывая их, отнюдь не вступаю в зону, подведомственную «скорбному главою» московскому «провидцу», Ивану Яковлевичу Корейше[1]. Замечу только, что слова (из «плана»): «На правый путь ступил!» — нигде не произносятся «таинственным посетителем»; а ведь слова хорошие, своего рода «заготовка»! Это обстоятельство — лишний довод (конечно, тоже достаточно зыбкий) в пользу того, что слова эти предназначались для *полнозвучной репризы того же мотива,* но на сей раз в *главном сюжете* романа, — репризы, расчетливо предусмотренной и прибереженной Достоевским.

Сюжет «Братьев Карамазовых» гигантски перерос первоначально намечавшуюся художественную разработку материала («вроде истории Иль[ин]ского») и далеко отошел от раннего замысла автора: написать своих, так сказать, «русских «Разбойников», драму о двух братьях, о мнимом и действительном отцеубийцах. Все осложнилось, приняв масшта-

---

[1] Сей «провидец» родился в 1780 году и умер в 1861-м; о нем писал Лесков («Маленькая ошибка»), и его же, под именем Семена Яковлевича, вывел Достоевский («Бесы»).

бы эпоса послереформенной России. Эпико-драматический жанр, естественно, породил и отвечающий его сути сюжет, достаточно разветвленный и мало чем напоминающий сюжетную схему юношеской драмы Шиллера. Поэтому Достоевский в последнем своем романе уже не «скрытничает», почти незаметно играя зашифрованными литературными реминисценциями, а, напротив, открыто намекает на идейно-художественное родство своего творения с «Разбойниками» и со всем духовным и поэтическим миром великого немецкого собрата.

Вспомним в этой связи хотя бы слова «старого шута» Федора Павловича Карамазова: «Божественный и святейший старец! — вскричал он, указывая на Ивана Федоровича.— Это мой сын, плоть от плоти моея, любимейшая плоть моя! Это мой почтительнейший, так сказать, Карл Моор, а вот этот, сейчас вошедший сын, Дмитрий Федорович, и против которого у вас управы ищу, — это уж непочтительнейший Франц Моор,— оба из «Разбойников» Шиллера, а я сам, в таком случае, уже regierender Graf von Moor! («Владетельный граф фон Моор!») Рассудите и спасите! Нуждаемся не только в молитвах, но и в пророчествах ваших!» Здесь все, конечно, одно шутовство и комедиантство, да и характеристики и «возведения к шиллеровским прототипам» неверны: Францем-то скорее оказался Иван, а Карлом — Дмитрий. К тому же здесь предан забвению третий сын — Алеша, Алексей Федорович Карамазов; но это — вполне в духе старика Карамазова с его атрофированной пьянством и развратом bosse de la paternité («шишкой отцовского чувства»). Впрочем, сам Достоевский приписывает каждому из двух братьев черты и душевные порывы то Карла, то Франца, настаивая на общности духовных свойств, присущих семье Карамазовых (даже Алеше), несмотря на резкую контрастность их индивидуальностей [1].

Но роман содержит и другие, более глубокие «шиллеризмы». Так, заметив, как «левый чуть прищуренный глазок» Смердякова «мигал и усмехался, точно выговаривая: «Чего идешь, не пройдешь, видишь, что обоим нам, умным людям,

[1] Мысль эта не вовсе чужда и Шиллеру. В издании его собрания сочинений, которым пользовался Достоевский (под редакцией близкого друга поэта, Кёрнера), к реплике Германа («побочного сына дворянина): «Сжальтесь, сжальтесь, мой грозный повелитель» — имеется кёрнеровское примечание: «Герман принимает Карла за Франца; при несходстве во всем остальном, у братьев все же похожие голоса». Не исключено, что этот комментарий восходит к самому Шиллеру.

переговорить есть чего», Иван Федорович затрясся: «Прочь, негодяй, какая я тебе компания, дурак!» — полетело было с языка его, но, к величайшему его удивлению, слетело с языка совсем другое: — Что батюшка, спит или проснулся? — тихо и смиренно проговорил он, себе самому неожиданно...» Здесь не может не вспомниться каждому, кто вплотную занимался Шиллером, «смиренный» голос злодея Франца: «Здоровы ли вы, отец? Вы так бледны». А в его черной душе уже утвердилась мысль: «Я выкорчую все, что преграждает мне дорогу к власти», то есть, в первую очередь, его отец и, во вторую, старший брат Карл. И тогда *он* будет «владетельным графом фон Моором»: «Итак, живо! Смелее за дело!»

Примечательно, что и Смердяков считался с желательностью для Ивана Федоровича «устранения» как отца, так и Дмитрия Федоровича (на каторгу), чтобы унаследовать половину отцовского состояния (другая досталась бы Алеше),— «поровну-с, значит, уже не по сороку, а по шестидесяти тысяч вам пришлось бы каждому-с».

Смердяков и тут почти угадал: «— Черт возьми, если б я не оторвал его, пожалуй, он бы так и убил. Много ли надо Езопу? — прошептал Иван Федорович Алеше.

— Боже сохрани! — воскликнул Алеша.

— А зачем сохрани? — все тем же шепотом продолжал Иван, злобно скривив лицо.— Один гад съест другую гадину, *обоим туда и дорога»*. То есть отцу — туда, «где нет ни слез, ни воздыхания», брату же — в каторжные рудники. А остальное устроится «по закону». Догадка Смердякова грубее только и прямолинейнее... Тем лишь и отличается от криводушной «деликатной» недомолвки Ивана Федоровича. Кстати уж и Франц Моор взял себе в сообщники Германа, «незаконного сына дворянина», чтобы «не убить, а сжить со свету» своего родителя, «владетельного графа фон Моора»...

А «Великий инквизитор», несотворенное творение Ивана Карамазова, поэма, которую он не написал, так как в жизни не сочинил «даже двух стихов»? Разве этот замысел не восходит к образу и к сути великого инквизитора из «драматической поэмы» Шиллера о Дон Карлосе, инфанте Испанском? И разве Шиллер не высказал в ней — in nuce, конечно! — все то, что и составило содержание ненаписанной карамазовской легенды, вплоть до идеи «церкви без Христа»?

Во имя справедливости извечной
Сын божий был распят.

И разве на вопрос короля Филиппа, а кому же он передаст свой престол и свое непомерно разросшееся королевство, если Карлос, его единственный сын и наследник, будет казнен (как еретик, мечтающий о «свободе»), страшный старец, фанатический противник «глупцов, что бредят улучшеньем мира», не ответил с непреклонной черствостью: «Тленью,//Но не свободе»? У Шиллера заимствовал Иван Карамазов и пафос и философскую *основу* своей поэмы, которую он пусть не написал, но «выдумал и запомнил» твердо. Да и нет ничего более естественного: недаром же Иван Федорович закончил свою страстную отповедь Катерине Ивановне строкою из любимого поэта:

Den Dank, Dame, begehr ich nicht! [1]—

чем «неожиданно» доказал, «что и он может читать Шиллера до заучивания наизусть...».

А мысли Ивана Карамазова, высказанные в беседе с братом Алешей? Разве и они не восходят (в одном существенном пункте, по крайней мере) к тому же Шиллеру? Вот эти мысли — их помнит каждый читатель «Братьев Карамазовых»: «И если страдания детей пошли на пополнение той суммы страданий, которая необходима была для покупки истины, то я утверждаю заранее, что вся истина не стоит такой цены. Не хочу я, наконец, чтобы мать обнималась с мучителем, растерзавшим ее сына псами! Не смеет она прощать ему! Слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно. И если только я честный человек, то обязан возвратить его как можно заранее. Это и делаю. Не бога я не принимаю, Алеша, я только билет ему почтительнейше возвращаю.

— Это бунт, — тихо и потупившись проговорил Алеша». Вся аргументация неприятия мира, подкрепленная надрывной ссылкой на детские страдания, которые ни одно существо «во всем мире» не может и не имеет «права простить», — при одновременном «приятии бога» — вполне оригинальна, нигде не предвосхищена Шиллером. Я говорю

---

[1] Перевожу прозой: «В вашей благодарности, сударыня, я не нуждаюсь!» *(нем.)*

об оригинальности аргументации именно «неприятия мира», а никак не «приятия бога»; последняя, напротив, стара как мир, то есть как мир христианский, по крайней мере. Рассуждение Ивана о боге, «действительно выдуманном человеком»: «И не то странно и не то было бы дивно, что бог в самом деле существует, но то дивно, что такая мысль — ...о необходимости бога — могла залезть в голову такому дикому и злому животному, каков человек, до того она... трогательна, до того премудра и до того она делает честь человеку»,— по сути-то, мало что прибавляет к полушутливому изречению «старого грешника» Вольтера «S'il n'existait pas Dieu il faudrait l'inventer» («Если бога бы не было, его надо было бы выдумать»), на каковое и ссылается Иван, или к Кантову обоснованию «постулата бога». Отношение к богу всегда было достаточно двусмысленно у «думающего человека»; даже поэт-мистик, несомненно «верующий» христианин, Ангелиус Силезиус, сказал на исходе позднего средневековья:

Бог жив, пока я жив, в себе его храня.
Я без него ничто. Но что он без меня?

Повторяю, аргументация Ивана Карамазова, обосновывающая «неприятие мира», вполне оригинальна. Но вот сама «формула бунта»: «Я не бога не принимаю, пойми ты это, я мира, им созданного, мира-то божьего не принимаю, и не могу согласиться принять» (по Достоевскому, это и есть новейший довод атеизма), то есть формула «возвращения билета на вход» в грядущий гармонический мир, бесспорно, идет от Шиллера. Она дана в юношеском его стихотворении «Résignation» («Отречение»):

О Вечность жуткая, стою, вздыхаю
У входа твоего.
Свидетельство на счастье я вручаю,
Его тебе я целым возвращаю,
О счастье я не ведал ничего.

И в заключение:

Что у тебя Минута отобрала,
То никакая Вечность не вернет.

Иначе: воздаяния за «праведную жизнь» после смерти не существует. Не будет и возвещенного церковью «всемирного», то есть «страшного суда» над злосчастным человечеством, ибо страшнее истории, которая и есть извечно не-

справедливый «страшный суд», никакого суда и не придумать:

История и есть всемирный суд

(NB! «всемирный суд» (Weltgericht) по-немецки синоним «страшного суда»).

Несомненно, юношеское стихотворение Шиллера во многом наивно, да и речь там идет о другом, не о *завышенной стоимости* «конечной гармонии», коль скоро она все же наступит в «эмпирическом мире» и увенчает собою историю человечества, а о *недостижимости земного счастья.* Но не будем умалять и этой идеи, тем более что и она соприкоснулась с мышлением Достоевского. В «Записках из Мертвого дома» автор говорит о «неистощимом никакими муками сознании своего человеческого права на жизнь и на счастие». Тогда еще он понимал под «счастием» что-то более простое и житейское — в отличие от позднейших о нем рассуждений, окрашенных религиозным мышлением: «Итак, человек беспрерывно должен чувствовать страдание (от неисполнения «закона»: «приносить любовью в жертву свое Я людям».— *Н. В.)*, которое уравновешивается райским наслаждением исполнения завета, то есть жертвой. Тут-то и равновесие земное. Иначе земля была бы бессмысленна...»

У Шиллера эта мысль о счастье выражена с молодой непосредственностью:

«Отдай мне ту, кого так любишь нежно,
Лауру дай твою.
Ты в барыше здесь будешь неизбежно».
И вот я ту, кого люблю так нежно,
С рыданьем громким отдаю.

«Расписка, выданная трупу,— мненье
Свое с усмешкой высказал мне свет,—
Та лгунья, у тиранов в услуженье,
Не истиной манит тебя, а тенью.
Срок векселю, а уж тебя и нет»...

«Какое будущее за гробами?
Что Вечность чванная твоя?
Она, нас разлучившая с телами,—
Наш ужас, отраженный зеркалами
Пугливой совести, наш страх небытия.

Как мумию времен, как призрак хилый,
Живою притворившуюся ложь,
Которую Надежда из могилы,
Набальзамировав, к нам притащила,—
Вот это ты бессмертием зовешь?»

(Перевод Н. К. Чуковского)

Пусть это наивно, хоть тут и нет никакой наивности, пусть! Но с такой отрицающей всякую *насмешливость* (á la Вольтер или Ламеттри), неистовой страстью еще никогда до этого не провозглашался плебейски ярый атеизм! Пафос «бунта» полного неприятия так называемого «божьего мира» здесь выражен с неслыханной, даже *нечаянной* силой. С этой силой аргументации может сравниться — по последовательности отрицания и отречения — разве что статья «Приговор», помещенная в октябрьской книжке «Дневника писателя» за 1876 год.

Статья эта написана как бы от имени одного самоубийцы — ко «злобе дня», ибо в 1876 году по России прокатилась огромная самоистребительная волна «добровольного отречения от жизни» — «самоубийств от скуки», говоря словами Достоевского; вернее бы: от осознания «сусты сует», «taedium vitae» («горечи жизни»). «Приговор» — образец блестящей и строго логически обоснованной аргументации атеистического «неприятия мира» — не революционного, конечно, стремящегося «изменить» и «перестроить» мир, а *сугубо бунтарского*, «абсолютного»,— в духе «анархического нигилизма», «философски» отвергающего всякое строительство, за отрицанием «осмысленности» такового.

Вот наиболее веские аргументы «нигилистического атеизма», почерпнутые из статьи «Приговор: «Для чего устраиваться и употреблять столько стараний устроиться в обществе людей правильно, разумно и нравственно-праведно?.. Все, что мне могли... ответить, это: «чтоб получить наслаждение». Да, если б я был цветок или корова, я бы и получил наслаждение. Но... я не могу быть счастлив, даже и при самом высшем и *непосредственном* счастье любви к ближнему и любви ко мне человечества, ибо знаю, что завтра же все это будет уничтожено: и я, и все счастье это, и вся любовь, и все человечество — обратимся в ничто, в прежний хаос. А под таким условием я ни за что не могу принять никакого счастья... просто потому, что не буду и не могу быть счастлив под условием грозящего завтра нуля... Ну, пусть бы я умер, а только человечество оставалось бы вместо меня вечно... Но ведь планета наша невечна и человечеству срок — такой же миг, как и мне... И хоть это (приравнение «к нулю». — *И. В.)* почему-то там и необходимо, по каким-то там всесильным, вечным и мертвым законам природы, но поверьте, что в этой мысли заключается какое-то глубочайшее неуважение к человечеству... тем более не-

выносимое, что тут нет никого виноватого. И, наконец, если б даже предположить» осуществимость этой сказки «об устроенном, наконец-то, на земле человеке» и возможность поверить ей, поверить в грядущее, наконец-то, людское счастье,— «то уж одна мысль о том, что природе необходимо было, по каким-то там косным законам ее, истязать человека тысячелетия, прежде чем довести его до этого счастья, одна мысль об этом уже невыносимо возмутительна. Теперь прибавьте к тому, что той же природе, допустившей человека наконец-то до счастья, почему-то необходимо обратить все это завтра в нуль, несмотря на все страдание, которым заплатило человечество за это счастье, и, главное, нисколько не скрывая этого от меня и моего сознанья, как скрыла она от коровы,— то невольно приходит в голову одна чрезвычайно забавная, но невыносимо грустная мысль: «ну что, если человек был пущен на землю в виде какой-то наглой пробы, чтобы только посмотреть: уживется ли подобное существо на земле или нет?» Грусть этой мысли, главное, — в том, что опять-таки нет виноватого, никто пробы не делал, некого проклясть, а просто все произошло по мертвым законам природы, мне совсем непонятным, с которыми сознанию моему никак нельзя согласиться».

И далее, после четырех мотивирующих пунктов, каждый раз начинающихся со слов «так как», из коих *первый пункт* (где говорится о том, что «на вопросы мои о счастье я через мое же сознание получаю лишь ответ» — от природы,— «что могу быть счастлив не иначе, как в гармонии целого, которой я не понимаю и — очевидно для меня — и понять не в силах»), пожалуй, самый главный и есть, — такое ergo, такой эксцентрический *вывод:*

«...в моем несомненном качестве истца и ответчика, судьи и подсудимого, я присуждаю эту природу, которая так бесцеремонно и нагло произвела меня на страдание, — вместе со мною — к уничтожению... А так как природу я истребить не могу, то и истребляю себя одного, единственно от скуки сносить тиранию, в которой нет виноватого». Последовало самоубийство.

Таков вывод и такова аргументация самоубийцы, «не принявшего существующего мира». Письмá так мыслящего «самоубийцы» Достоевскому прочесть не довелось; он написал его сам, в чем и сознался писательнице Л. Симоновой, близкой своей знакомой. Все это потом всплыло в

рассуждениях Ивана Карамазова, в книге пятой романа — «Pro и contra»; только «формула бунта»: «Я не бога не принимаю, пойми ты меня, я мира, им созданного, мира-то божьего не принимаю, и не могу согласиться принять» — привнесена в железную логику письма «выдуманного» самоубийцы да несколько примеров не просто человеческих страданий, а особо убедительных и «очевидно» незаслуженных *детских* страданий.

Не знаю (по неосведомленности), сопоставлялась ли когда-нибудь статья «Приговор» с философией Ивана Карамазова. Но это и не важно. Важнее в моих глазах то, что и для Достоевского (впервые я высказался об этом в статье о Томасе Манне) было надобно продумывать «на стороне» (в чисто логической сфере) иные мысли, которые он позже влагал в уста своим «живым» героям. В этом (или: *и* в этом) смысл его «Дневника писателя». В письме самоубийцы кратко изложено все, что он хотел сказать о *логической силе* атеизма, — рядом с чем все, что он сказал в пользу идеи бога, несравнимо уступает в своей убедительности.

Последнее он сознавал и сам, о чем дважды писал К. П. Победоносцеву: «...эта книга в романе у меня кульминационная, называется «Pro и contra», а смысл книги: богохульство и опровержение богохульства... Богохульство это взял, как сам чувствовал и понимал, сильней...» И далее следуют соображения о том, что «научное и философское опровержение бытия божия уже заброшено; им не занимаются вовсе теперешние *деловые социалисты* (как занимались во все прошлое столетие и в первую половину нынешнего). Зато *отрицается* изо всех сил создание божие, мир божий и *смысл его*. Вот в этом только современная цивилизация и находит ахинею. Таким образом, льщу себя надеждою, что даже и в такой отвлеченной теме не изменил реализму. Опровержение сего (не прямое, т. е. не от лица к лицу) явится в последнем слове умирающего старца». Так — в письме от 19 мая 1879 года; в письме же из Эмса от 24 августа того же года — следующее: «Мнение Ваше о прочитанном в Карамазовых мне очень польстило (насчет силы и энергии написанного), но Вы тут же задаете *необходимейший* вопрос: что ответу на все эти атеистические положения у меня пока не оказалось, а их надо. То-то и есть и в этом теперь моя забота и все мое беспокойство. Ибо ответом на всю эту *отрицательную сторону* я и предположил быть вот этой 6-й книге, «Русский

инок», которая появится 31 августа. А потому и трепещу за нее в том смысле: будет ли она *достаточным* ответом... Во всяком случае, очень беспокоюсь и очень бы желал Вашего мнения, ибо ценю и уважаю Ваше мнение очень».

Что же касается Шиллера, то этот «духовный фермент», хоть почти и не повлиявший на «сюжетную основу романа», сказывается, конечно, в нем во множестве вовсе даже не отмеченных мною местах: не говоря уже о «встрече», даже о двух «встречах соперниц» (в главе «обе вместе» и в эпилоге «На минуту ложь стала правдой»), способных победоносно потягаться со сценой «встречи двух королев» в «Марии Стюарт», — в этой связи, прежде всего, нельзя не указать на «Исповедь горячего сердца. В стихах» — с цитатами из песни «К радости» и из «Элевсинского праздника»:

Робок, наг и дик скрывался
Троглодит в пещерах скал...

И дальше:

И куда печальным оком
Там Церера ни глядит —
В унижении глубоком
Человека всюду зрит!

«Рыдания вырвались вдруг из груди Мити. Он схватил Алешу за руку:

— Друг, друг, в унижении, в унижении и теперь. Страшно много человеку на земле терпеть, страшно много ему бед! Не думай, что я всего только хам в офицерском чине, который пьет коньяк и развратничает. Я, брат, почти только об этом и думаю, об этом униженном человеке, если только не вру. Дай бог мне теперь не врать и себя не хвалить. Потому мыслю об этом человеке, что я сам такой человек». И ниже: «...когда мне случалось погружаться в самый, в самый глубокий позор разврата (а мне только это и случалось), то я всегда это стихотворение о Церере и о человеке читал. Исправляло оно меня? Никогда! Потому что я Карамазов... И вот в самом-то этом позоре я вдруг начинаю гимн».

Ничего! Этот Карамазов еще «поцелует землю» и «взрежет ей грудь» сохою или лопатой («...что ж мне, мужиком сделаться аль пастушком?»). В конце романа он станет невольной жертвой «судебной ошибки». А в то, что

он должен был в ненаписанной дилогии «спеть свой гимн», произнести высокие слова: «Я привык», «Ты и так наказан», проявив почти нечеловеческое великодушие,— в этот неосуществившийся замысел Достоевского я верю, как будто уже прочел его написанным!

Глава «Исповедь горячего сердца. В стихах» — величайшее laudatio Достоевского в честь его великого немецкого собрата; да и весь роман «Братья Карамазовы» такое laudatio — помимо и сверх того *бесконечно многого*, что он (и так гениально!) сам собою представляет.

Русский «интеллектуальный» роман Достоевского (я говорю не об одних «Карамазовых») — по глубине и широте мышления — несоизмеримо превосходит немецкую «интеллектуальную» драму Шиллера, его младшего брата (*младшего* по возрасту мира), да и не только одним превосходством мысли, но и превосходством в трактовке людских страстей и чувств. И все-таки, при всем их различии, они — братья: «братья во человеце», то есть по их совсем особой способности проникать в глубь души человеческой, тем более униженной и оскорбленной души, будь то Луизы Миллер или Наташи Ихменевой, Марии Стюарт или Настасьи Филипповны, Франца Моора или Ивана Карамазова. Как Гёте, как Шиллер, как наш Пушкин, и он, Достоевский, «в просвещении был с веком наравне»; хоть он — тоже вместе с веком, за малыми еще тогда исключениями, — и не постиг, да и не хотел постичь новаторскую суть революционного «делового социализма», то есть учения К. Маркса и Ф. Энгельса. Мимо этой «новой науки» он прошел, ею не затронутый.

Кстати уж (и «для поднятия тонуса людского племени»): «неотразимый» аргумент «нигилистического атеизма», каковым обосновывалось в эпоху Достоевского утверждение «никчемности» человеческих усилий «создать разумный общественный строй», а именно «невечность» нашей планеты, отчасти (не «окончательно» еще) опровергается современной наукой. «Неизбежность» угасания солнца и гибели его спутников все чаще оспаривается многими умами (имею в виду теорию обновления «солнечного огня» непрерывным «процессом самовосполнения» атомной энергии). Но речь не об этом; в данной же работе — и подавно. Замечательно другое: исключительное

умение Достоевского «не изменять реализму» и при трактовке самых «отвлеченных» тем, философских и научных. Это свое умение он и сам ставил себе в особую заслугу.

Мы знаем, автор «Братьев Карамазовых» считал «кульминационными» главами (вернее, книгами) романа книгу пятую («Pro и contra») и книгу шестую («Русский инок»). Но почти в каждой из книг и глав романа, если не просто в каждой, имеются такие «кульминационные точки», не уступающие «кульминационностью» как очень сильной пятой книге (о «богохульстве», сиречь атеизме), так и бесспорно слабейшей шестой книге («опровергающей» атеизм), особо важным для Достоевского-идеолога. По этим бессчетным ступеням «кульминаций» и движется — вперед и выше! — «главный сюжет» «Карамазовых». И разве лишь *как раз* в шестой книге — «Русский инок»,— по идейному замыслу автора, являющейся наиболее «кульминационной», резко прерывается стремительно-быстрое течение сюжета. В ней, так надо думать, копятся заветнейшие мысли писателя, которые частично уже обрели, частично же должны были обрести живую плоть и кровь в великом целом неосуществленной дилогии.

Многие из этих мыслей писателя (в том числе и раздражающе ретроградные) имеют к собственно роману, к собственно дилогии значительно меньшее отношение, чем статья «Приговор» к главам «Братья знакомятся», «Бунт» и «Великий инквизитор», не говоря уже о том, что иные из мыслей этих бесконечно уступают «Приговору» по силе и энергии выражения. В книге шестой немало того, что я успел назвать «обдумыванием на стороне, в чисто логической сфере» для позднейшего использования в сфере художественной. Сказанное не относится, или разве лишь — в малой степени, к «Таинственному посетителю»; рассказ этот *сам по себе* художествен и в себе закончен. Как я уже говорил, эта «вставная новелла», разрабатывающая мотив казнящего себя по совести «праведного» злодея, согласно моей догадке, «предварительна» только в том смысле, что она возвещает «репризу» того же мотива уже в биографии Ивана Федоровича, мотива, звучащего пока еще «приглушенно» и все же отчетливо в «Братьях Карамазовых», романе, который, при всем своем самостоятельном значении, в то же время как бы «дислоцирует» мотивы, долженствующие прозвучать во втором романе — продолжении.

Еще об Иване Карамазове. Кто он и каково его политическое и житейское credo.

Уж самоочевидно — никак не революционер и не «деловой социалист» («пойти в революцию» должен был, по замыслу автора, Алеша). В отношении Ивана это исключено уже его «богохульным нигилизмом», анархической философией «бунта», его убежденностью в полной «никчемности» построения разумно-справедливого общества — на том основании, что наша планета осуждена «мертвыми законами природы» на неизбежную гибель, на сведение к «абсолютному нулю». Но если бы даже, что *вполне* невероятно, он все же возмечтал о «золотом веке», признал бы, что за «краткий миг полного счастья всех» стоит заплатить «биллионом биллионов» лет, и если б он даже, уверовав, воскликнул (вместе с грешниками из «Хождения богородицы по мукам»): «Прав ты еси, господи, что так судил!» — перед лицом неизбежного бесследного исчезновения земли, то и тогда его, «подлого убийцу», «отрезало» бы (по твердым религиозно-этическим убеждениям Достоевского) от участия в людских усилиях построить «всеобщее счастье», от революционной борьбы за это счастье однажды совершенное им злодейство.

Кто-кто, а уж Иван Федорович (в этом последнем случае) мог бы — а по Достоевскому, и *должен* был бы! — повторить вслед за Раскольниковым (я вторично привожу ту же примечательную цитату из черновиков к «Преступлению и наказанию») эти его слова: «О зачем не все в счастье! Картина «золотого века». Она уже носится в умах и сердцах! Как ей не настать — и проч.

Но какое право имею я, я, подлый убийца, желать счастья людям и мечтать о золотом веке? Я не имею на это права». Только так и мог бы сказать Иван Карамазов, ибо он — в очень «своем роде», конечно! — все же этический риторист.

Так кто же он, Иван Карамазов, с точки зрения Достоевского-идеолога?

Не говоря обо всем прочем, то есть об индивидуально-характерном,— прежде всего, один из тех, кто, не будучи «деловым социалистом», в духе своего времени и в (кажущемся) единомыслии с «новейшими атеистами», отрицает изо всех сил мир божий и *смысл* его, и только в нем, в «божьем творении», «находит ахинею». Напротив, «научное и философское опровержение бытия божия», которым «занимались во все прошлые века и в первую половину нынешнего» (то есть в XVIII и

в начале XIX века), Ивана Федоровича не интересует, «заброшено» им. В беседе с Алешей он касательно этого предмета высказывается так: «...где же мне про бога понять?» или: «Что же до меня, то я давно уже положил не думать о том: человек ли создал бога или бог человека?» И — в заключение: «Да и тебе советую об этом никогда не думать, друг Алеша, а пуще всего насчет бога: есть ли он или нет? Все эти вопросы совершенно несвойственны уму, созданному с понятием лишь о трех измерениях» («по Эвклиду», как сказано в другом месте того же рассуждения). И вдруг — вполне неожиданно! — такое заявление: «Итак, принимаю бога». Но это конечно же только в горькую насмешку! Это *бравада равнодушием* — не более; хотя она и подготовляет надрывное: «Я не бога не принимаю, пойми ты это, я мира, им созданного, мира-то божьего не принимаю, и не могу согласиться принять!» Последнее — уже серьезно.

Если Иван Федорович и подавался в сферу «онтологических» доказательств бытия или небытия божия, то разве лишь «за коньячком» и уж «конечно» в шутку, как он в том и сознается Алеше. Или (что уже не так невинно!) — для обоснования своего опасного парадокса: «если бога нет, то все позволено», где (недаром же и он «русский мальчик») «европейская гипотеза» небытия бога «практически» молчаливо принимается за «окончательную» аксиому, и благочестивая максима Шефтсбери: «Несть добродетели аще не от бога» — читается так (как понимает ее и «просвещенный Иваном» Смердяков): «ибо коли бога нет, то и нет никакой добродетели, да и не надобно ее вовсе»; а раз нет добродетели, то нет и преступления, включая и те преступления, которые «с начала мира считаются бесспорными преступлениями и будут считаться такими до тех пор, покамест человек останется человеком», в том числе и убийство, даже отцеубийство.

Словом, Иван Карамазов отнюдь не из тех «провинциальных трагиков», всецело погруженных в разрешение вопроса: есть бог или нет его? — в стиле шекспировского монолога «Быть иль не быть, вот в чем вопрос», где, согласно укоренившейся у нас дурной традиции, артист «паузирует» после каждого слова, подвешивая к каждому из них по пятипудовой гире «глубокомыслия». Знаменитый Моисси и тот молодой английский исполнитель роли Гамлета из театра Брука произносят свои «Sein oder nicht sein? das ist die Frage» и «To be, or not to be: that is the question» нетерпеливо-стремительной скороговоркой, и резонно: ибо этот вопрос зародился не во

время его монолога, а давно мучил и терзал его разум и сердце; важно не «глубокомысленно» *ставить* его, а на него *ответить.*

Но хватит о «Гамлете»! Я ведь только о том, чтобы не отяжеляли и без того тяжелый характер, которым наделил Достоевский Ивана Федоровича, дополнительным грузом назойливых размышлений, от которых он отошел, которые решительно «забросил», как выразился создатель этого замечательного образа в письме к Победоносцеву. Нет, Иван Федорович не декламировал, как провинциальный трагик: «Есть бог иль нет его? Вот в чем вопрос...» — после чего остается только запахнуться в Гамлетов черный плащ или в студенческий плед à la Мелузов (из «Талантов и поклонников»); да и не было у него такого пледа, надо думать. «Онтологическими доказательствами» бытия или небытия божия он, приехав в Скотопригоньевск, уже не занимался, окончательно их «забросив». Былые размышления на эту «высокую тему» ушли в подсознание; он же, как черт в «кошмаре Ивана Федоровича», остался при одних «пакостях» своей теории «все дозволено», хотя и на эту теорию хотел «санкции истины» получить... «Но,— как ехидно заметил черт его кошмара,— уж таков наш русский современный человечек: без санкции и смошенничать не решится, до того уж истину возлюбил...» Ведь этот человечек, решивший, что «все дозволено», вообразил себя «человеко-богом» («необыкновенным человеком», по терминологии нашего старого знакомца Родиона Раскольникова), а «где станет бог — там уже место божие!», то есть: «где стану я, там сейчас же будет первое место... «все дозволено» и шабаш!» И так — вплоть до «признания» на суде; а по сути-то, и на суде не по-другому...

В Скотопригоньевске праздные рассуждения на тему «есть бог или нет его?» были скорее уж по части Федора Павловича Карамазова с его «шутовством» и вполне циничным «помещичьим вольтерианством».

Глава «За коньячком». Федор Павлович спрашивает Ивана:

«— А все-таки говори: есть бог или нет? Только серьезно! Мне надо теперь серьезно.

— Нет, нету бога.

— Алешка, есть бог?

— Есть бог.

— Иван, а бессмертие есть, ну там какое-нибудь, ну хоть маленькое, малюсенькое?

— Нет и бессмертия.

— Никакого?

— Никакого.

— То есть совершеннейший нуль или нечто? Может быть, нечто какое-нибудь есть? Все же ведь не ничто!

— Совершенный нуль.

— Алешка, есть бессмертие?

— Есть.

— А бог и бессмертие?

— И бог и бессмертие. В боге и бессмертие.

— Гм... Вероятнее, что прав Иван. Господи, подумать только о том, сколько отдал человек веры, сколько всяких сил даром на эту мечту, и это столько уж тысяч лет! Кто же это так смеется над человеком? Иван? В последний раз и решительно: есть бог или нет? Я в последний раз!

— И в последний раз нет.

— Кто же смеется над людьми, Иван?

— Черт, должно быть,— усмехнулся Иван Федорович.

— А черт есть?

— Нет, и черта нет.

— Жаль. Черт возьми, что б я после того сделал с тем, кто первый выдумал бога! Повесить его мало на горькой осине.

— Цивилизации бы тогда совсем не было, если бы не выдумали бога.

— Не было бы? Это без бога-то?

— Да. И коньячку бы не было. А коньяк все-таки у вас взять придется.

— Постой, постой, постой, милый, еще одну рюмочку. Я Алешу оскорбил. Ты не сердишься, Алексей? Милый Алексейчик ты мой, Алексейчик! —...Федор Павлович сильно хмелел».

Вот и весь спор скотопригоньевских «онтологов». Заинтересованным лицом в этом «диспуте» был все-таки один лишь Федор Павлович. По-своему, конечно! Иван Федорович же, как он в том и признался, по сути-то, только поддразнивал Алешу.

Коль скоро Иван Федорович по этой части выказал вполне очевидную индифферентность (на данном этапе своей жизни, по крайней мере), то как же нам согласиться с автором книги «Достоевский и Кант» Я. Э. Голосовкером, утверждающим, будто бы Иван Карамазов — «диалектический герой Кантовых антиномий» и преимущественно именно «четвертой

антиномии», трактующей вопрос «о бытии и небытии» божием?

Книга Я. С. Голосовкера — тоже в *своем* роде, конечно! — полезная книга. Говорю это безо всякой иронии. Она заставила многих подумать о глубине читательских интересов Достоевского и о его «au courant» в ряде научных и философских вопросов. Выпустило книгу в 1963 году такое авторитетное издательство, как Издательство Академии наук СССР, и даже как утвержденную к печати редколлегией научно-*популярной* литературы Академии наук СССР. Ну что ж! Книга, конечно, не лишена (своих то есть) достоинств. Но уже самый подзаголовок книги «Размышления читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума» вызывает ряд тревожных опасений. Неужели, спрашиваешь себя, «Братья Карамазовы» — прямой ответ («от лица к лицу», говоря словами Достоевского) на «Критику чистого разума»? Неужели же Кант был (в глазах Достоевского) только или *преимущественно* автором именно этого сочинения? И далее: неужели же, почти всегда соединяя идею бога с идеей бессмертия, Достоевский не имел прежде всего в виду двух «постулатов» Канта, «постулата бога» и «постулата бессмертия», а о них, этих двух «постулатах» или «требованиях», Кант говорит, обосновывая свою «моральную веру «разума» («moralischer Vernunftglaube»), не в «Критике чистого...», а в «Критике практического разума»? Обо всем этом много говорилось уже в главе шестой настоящей работы.

В предисловии «от редактора» к книге Я. Э. Голосовкера «Достоевский и Кант» сказано весьма решительно: «Показывая, как «расшифровал» Достоевский Канта и как должен (неужто так-таки должен? — *Н. В.)* быть «расшифрован» роман Достоевского, автор вместе с тем дает нам образец искусства чтения, пристального вглядывания в текст исследуемого произведения». Не оспаривая «искусство чтения» Я. Э. Голосовкера (иное им прочитано основательно), я все же думаю, что этот автор был хоть и «внимательным», но уж очень экспансивно-торопливым читателем и Достоевского и тем более Канта. Подчас, право же, кажется, что Я. Э. Голосовкер прочел одну лишь «Критику чистого разума», пренебрегши всем остальным наследием немецкого философа. Предположение конечно же невозможное! Я этого и не предполагаю.

Скорее всего автор книги «Достоевский и Кант» (мыслитель, по-видимому, несколько экзальтированный) огра-

личился таким демонстративным «сужением темы» (параллели Кант — Достоевский) в угоду своему писательскому вкусу, для, так сказать, *обострения* «непрерывного поединка» автора «Братьев Карамазовых» с автором «трактата».

Иначе бы ему не могло показаться утверждение старца Зосимы — ответ на признание «маловерной дамы», госпожи Хохлаковой,— столь уж «странным». Дама признается Зосиме: «— Я страдаю... неверием...— В бога неверием? — О нет, нет, я не смею и подумать об этом, но будущая жизнь — это такая загадка! И никто-то, ведь никто на нее не отвечает!.. Чем же доказать, чем убедиться? О, мне несчастие! Я стою и кругом вижу, что всем все равно, почти всем, никто об этом теперь не заботится, а я одна только переносить этого не могу. Это убийственно, убийственно! — Без сомнения, убийственно. Но доказать тут нельзя ничего, убедиться же возможно.— Как? Чем? — Опытом деятельной любви. Постарайтесь любить ваших ближних деятельно и неустанно. По мере того как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии бога, и в бессмертии души вашей. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уж несомненно уверуете, и никакое сомнение даже и не возможет зайти в вашу душу. Это испытано, это точно». Повторяю: иначе бы ему, Я. Э. Голосовкеру, это утверждение Зосимы не могло показаться ни столь уж странным, ни столь уж новым и лично этому старцу (а также Достоевскому) принадлежащим, а главное (в аспекте параллели Кант — Достоевский), не столь уж стоящим в резком противоречии с Кантом.

Я. Э. Голосовкер считает, что «первое положение» (его, автора книги, не лишенное педантизма выражение! — *Н. В.)*, высказанное Зосимой («Доказать тут нельзя ничего»), «как это ни странно для старца Зосимы, дано согласно «Критике чистого разума» Канта».

А почему, собственно, странно? То есть: «согласованности» с Кантом здесь, как мы увидим, нету, конечно, никакой. Но знакомство старца Зосимы с некоторыми идеями немецкого философа, достаточно общеизвестными, в том числе и с пресловутой «четвертой его антиномией», обосновывающей, как думает Кант, «недоказуемость» как бытия, так и небытия бога, отнюдь не является неправдоподобным (недаром же он друг ученого иеромонаха Паисия). Достоевский и здесь «не изменяет реализму». Все, что говорится Зосимой (в том числе и слова его: «Доказать тут нельзя ничего»), и раньше выска-

зывалось церковью; «недоказуемость» бытия божия «несовершенным умом человеческим» ею издревле утверждалась, почему церковь и требует от «верных сынов» своих, чтобы они, не вдаваясь в «излишние умствования», твердо держались «символа веры», веровали бы в бога «видимого» (в его «земных» творениях) и «невидимого» (в «небесных» его творениях, в том числе и в «невидимых человеку» ангелах, сотворенных богом), любили бы и страшились бога и во всем бы ему покорствовали. Кант здесь, как видите, ни при чем; и поучает старец Зосима «маловерную даму», и в «первом своем положении», отнюдь не «согласно «Критике чистого разума» Канта». Другое дело, что церковники, особенно средневековые схоласты-католики, опираясь преимущественно на «язычника» Аристотеля, усердно занимались «онтологическими доказательствами» бытия божия. Встречаются такие «доказательства» и в православном богословии, византийском и русском, особенно в Киевской духовной академии, под заметным влиянием католического богословия, шедшим из Польши.

Не совсем верно и то, что утверждается Я. Э. Голосовкером по «второму положению» старца, о «возможности убедиться» в существовании бога неустанной «деятельной любовью к ближним». Касательно этого автор книги «Достоевский и Кант» говорит следующее: «Положение «это испытано» есть уже довод, взятый из практики христианства, и есть, быть может, переход к «практическому разуму» Канта, к категорическому императиву». Пожалуй, так и можно сказать, но...

во-первых, усматривать «возможное» воздействие Канта, его «Критики *практического* разума», и здесь ни к чему, ибо не только «практика христианства», но и христианское учение вменяет в обязанность верующим (как «религиозное действие») любовь к ближним; Христов завет «Возлюби ближнего, как самого себя» требует от христианина неукоснительного совершения «добрых дел» вполне независимо, а не согласно «Критике практического разума»;

и, *во-вторых,* раз уж Я. Э. Голосовкер заговорил о «практическом разуме» и «категорическом императиве» Канта, он напрасно обошел молчанием, что именно у Канта идеи «бога» и «бессмертия» возникают в процессе неустанного выполнения долга, что самый этот процесс «выполнения долга» и «постулирует», то есть «требует», существование «бога» и «бессмертия», так как бескорыстно нравственный человек, и не надеясь на воздаяния за «добрые дела», должен действовать

так, как если б он действовал, веровал в «бессмертие свое и в бога», с идеей которого связано и воздаяние за «праведную» и «неправедную» жизнь.

Все это, конечно, известно и Я. Э. Голосовкеру, но он нарочито умалчивает об этом — все для того, чтобы *обострить* «поединок» между Достоевским и Кантом. Руководствуясь своим вкусом, он всегда предпочитает демонические «бездны» прозаической «правде». Поэтому он и стремится удержать в безоговорочной чистоте эффект контраста между учением Достоевского о «действенной любви» (которое вовсе не является личным его духовным достоянием) и «учением об антиномиях» Канта, умолчав о его «учении о постулатах бога и бессмертия».

Ведь вот! — высказал же Я. Э. Голосовкер более чем странное предположение, что старец Зосима в прошлом был убийцей... Уж не на том ли основании, что он «провонял», едва лишь успел скончаться? Но такой «вывод» — уж слишком в духе госпожи Хохлаковой и ее «записки карандашом»: «никак не ожидала от такого почтенного старца, как отец Зосима, — *такого поступка!»*

Но главным недостатком книги «Достоевский и Кант» мне представляется не эта избыточная «интуиция», а одна чрезвычайно ярко обнаружившаяся черта лежащей в ее основе методологии: беспрерывный перевод идей Достоевского и его «образной системы» на терминированный язык кантовской философии и, наоборот, перевод философского мышления Канта на язык идей и художественных образов Достоевского.

Возникает весьма своеобразная «философия тождества», которая облегчает столь, очевидно, ценимое редколлегией научно-популярной литературы Академии наук СССР «беллетризированное изложение сложнейших философских вопросов», но, разверзая «бездны», явно затемняет «правду», затрудняет разобраться в различии и сходстве воззрений на ряд кардинальных проблем у Канта и Достоевского.

Повторяю: у Канта и Достоевского; а никак не у Канта и молодого человека Ивана Федоровича Карамазова, который, смутившись усмотренной Кантом якобы *неразрешимостью* «противоречий чистого разума» (она им обоснована в его учении об «антиномиях»), с молодой поспешностью отбросил «чистый разум», как неосновательную «выдумку XVIII века», предпочтя этой выдумке «разум Ивана», как выразился Достоевский еще в «Зимних заметках о летних впечатлениях», то есть свою теорию о «дозволенности всего», идущую

гораздо дальше «правовой теории» Раскольникова с его «правом необыкновенных людей» на пролитие крови «по совести», хотя и родственную ей.

Исходной мыслью Ивана Карамазова была одна из идей его времени, восходящая к Фейербаху (которому придавал такое значение и Белинский),— мысль о наступлении периода во всемирной истории, когда идея бога в человечестве разрушится, и тогда «само собою... падет все прежнее мировоззрение и, главное, вся прежняя нравственность, и наступит все новое. Люди совокупятся, чтобы взять от жизни все, что она может дать, но непременно для счастия и радости в одном только здешнем мире». Это будет период в жизни человечества, равнозначный по своему значению и следствиям с «геологическими периодами», своего рода «геологический переворот». И в самом деле: «Человек возвеличится духом божеской, титанической гордости, и явится человеко-бог. Ежечасно побеждая уже без границ природу, волею своею и наукой, человек тем самым ежечасно будет ощущать наслаждение, столь высокое, что оно заменит ему все прежние упования наслаждений небесных. Всякий узнает, что он смертен весь, без воскресения, и примет смерть гордо и спокойно, как бог. Он из гордости поймет, что ему нечего роптать на то, что жизнь есть мгновение, и возлюбит брата своего уже без всякой мзды. Любовь будет удовлетворять лишь мгновению жизни, но одно уже сознание ее мгновенности усилит огонь ее настолько, насколько прежде расплывалась она в упованиях на любовь загробную и бесконечную».

Об этой исходной мысли, перекочевавшей в Россию из Франции (в творениях «великих утопистов»), а также из Германии (в философских трудах, прежде всего, Фейербаха), об этой светлой колыбели его позднейшей «пакостной» теории: «все дозволено» и шабаш!» — уже не помнил Иван Федорович, окончательно ее «забросив». Но в его мучительном «кошмаре», в беседе с чертом, страшным порождением больной его совести и надорванного болезнью организма, эта мысль, некогда столь пленившая Ивана, вновь всплыла из глуби подсознания и непрошено вторглась в сферу *сознания* его. Черт и пришел к Ивану Федоровичу, чтоб «угостить себя удовольствием» напомнить ему, одному из «пылких молодых, трепещущих жаждою жизни друзей своих», с чего началась его теория о «дозволенности всего»; иными (не пораженными горячечным бредом) словами: это он сам, Иван Федорович, с ужасом и с «болью в правом виске и темени» отдавал себе отчет, в какую бездну преступного мрака толкнула его былая

светлая мечта о «золотом веке»,— и все от его же нетерпения предвосхитить уже теперь, не дождавшись срока, когда «презренные люди» (такими он почитал их) осуществят великую мечту — освободятся от былой «рабской морали», навязанной им (как и при чьем содействии?) идеей «незримого бога»... И вот он на дне бездны: он, по сути, отцеубийца, и за него предстоит пострадать его же брату, неповинному в пролитии крови «Езопа», — Дмитрию! И что страшнее всего: отцеубийство *не оказалось* поступком, ничем не отличающимся от любого другого поступка и действия человеческого, точнее, человека, обретшего «полную свободу», «полное своеволие».

Черт (он же больная совесть Карамазова) разъяснил своему «пылкому молодому другу», как это все с ним могло случиться.

«Вопрос теперь в том, думал мой юный мыслитель: возможно ли, чтобы такой период наступил когда-нибудь или нет?.. Но так как, ввиду закоренелой глупости человеческой, это, пожалуй, еще и в тысячу лет не устроится, то всякому, сознающему уже и теперь истину, позволительно устроиться совершенно как ему угодно, на новых началах. В этом смысле ему «все позволено». Мало того: если даже период этот и никогда не наступит, то так как бога и бессмертия все-таки нет, то новому человеку позволительно стать человеко-богом, даже хотя бы одному в целом мире, и, уж конечно, в новом чине, с легким сердцем перескочить всякую прежнюю нравственную преграду прежнего раба-человека, если оно понадобится. Для бога не существует закона!»

Черту «не удалось докончить» *историю падения* Ивана Карамазова, историю страшного преображения его юношеской мечты в прямую и «пакостную» ее противоположность. Но по сути-то он высказал всё. Что мог он еще к ней добавить? Одни лишь сатанинские издевательства над Иваном. К этому он и приступил, «насмешливо поглядывая на хозяина». Но тут Иван Федорович «с размаха пустил» в оратора стакан с остывшим чаем.

«— Ah, mais c'est bête enfin!..[1] вспомнил Лютерову чернильницу! Сам же меня считает за сон и кидается стаканами в сон! Это по-женски!»

Но нас, меня и моих читателей, интересует *истинный смысл* перерождения былой светлой мечты Ивана Федоровича в его позднейшую теорию «человеко-бога» *при сохранении*

---

[1] А! Но это же глупо, наконец!.. *(франц.)*

существующего *бесчеловечного капиталистического общества*, в мире «антропофагии», где «один гад съедает другую гадину». Достоевский здесь проявляет себя как истинный пророк, прорицающий позднейшее «осквернение людских душ» духом капитализма, зарождение в недрах современного ему общества того, что Достоевским было названо (антигуманистической) идеей «человеко-бога», а Фридрихом Ницше — идеей «сверхчеловека», диктатора, или, лучше, «фюрера», властвующего над рабски покорными человеческими душами, приговоренными к рабству его «человеко-божественной» темной волей.

Раньше, коснувшись легенды о великом инквизиторе, я остановился всецело на религиозно-этической мысли писателя о том, что мною, условно конечно, было названо «историческим замыслом» Христа легенды, замыслом, сводившимся к тому, чтобы люди свободно, своими руками и разумом, построили «рай на земле» — без прямого вмешательства небесных сил в людские поиски «высшей правды» — «земного» *всемирного братства*. Поэтому-то Христос легенды, как я тогда пояснил, и хранит молчание — вплоть до «тихого поцелуя» в «бескровные» девяностолетние уста великого инквизитора.

Этот «исторический замысел» и опровергается великим инквизитором с необыкновенной страстью и силой логических доводов, ибо он фанатически отрицает за людьми и народами способность «свободно» построить рай на земле. Он хочет властвовать над людьми-рабами с помощью «трех сил», единственно способных «победить и пленить» людскую совесть и людскую волю, — с помощью «чуда, тайны и авторитета».

Алеша с необыкновенной прозорливостью раскрывает «секрет» великого инквизитора. «Инквизитор твой не верует в бога, вот и весь его секрет!» — воскликнул Алеша, и воскликнул «почти в азарте», как говорит Достоевский. И Иван это подтверждает: «Хотя бы и так! Наконец-то ты догадался». Великий инквизитор и есть тот одинокий «человеко-бог», которому «все позволено» для властвования над «людьми-рабами», которыми они должны, по его убеждению, остаться, так как люди, как он считает, всего лишь «малосильные бунтовщики», «недоделанные пробные существа, созданные в насмешку». И поэтому он «в своем праве» («все дозволено» и шабаш!») сжигать «в великолепном автодафе» всех восстающих против «авторитета церкви», то есть *его, инквизитора*, безграничного самовластия.

«Идея свободы» для этого страшного старца — бунтарское отрицание *его* идеи: повелевать людьми с помощью «трех сил»: «чуда, тайны и авторитета». Вместе с Шиллеровым великим инквизитором из «Дон Карлоса» великий кардинал-инквизитор легенды готов предать мир, пусть «тленью,//Но не свободе». Ибо он — ненавидящий отрицатель и непримиримо стойкий противник «Христова замысла». А то, что он вершит свои темные дела якобы *из жалости* «к слабому», не «рожденному для свободы» человеку, это ложь «во спасение владеющей им идеи», перекликающейся с мыслью Раскольникова о том, что «истинно великие люди» (они же — «особенно страшные кровопроливцы») «должны ощущать на свете великую грусть». «Страдание и боль,— так поясняет свою мысль Родион Романович,— всегда обязательны для широкого сознания и глубокого сердца». О том, как близка идея Достоевского о построении «земного рая» без вмешательства «потусторонних сил» кардинальной идее Кантовой этики, мною уже говорилось...

Хочу ли я этим сказать, что Кант и Достоевский единомышленники? Нисколько. Их разделяет и впрямь некая «бездна», то есть, говоря без «демонического пафоса», свойственного иным интерпретаторам, прежде всего вполне очевидная разность отношения к смыслу того, что содержит в себе Кантово учение об антиномиях, его так называемая «Антитетика чистого разума». Я. Э. Голосовкер не без основания остановился именно на этом, существенном для обоих мыслителей, вопросе. Но о нем — ниже...

Сначала же о другом: о толковании Достоевским понятия «старчества», о котором им говорится в самом начале романа (в пятой главе книги первой: «История одной семейки»).

В этом его толковании необходимо разобраться. Тем более что оно стоит в косвенной связи с идеей безраздельного властвования над людьми великого инквизитора; В. В. Ермилов решается даже поставить знак равенства между идеей испанского кардинала-инквизитора и авторским пониманием старчества. И он не так уж не прав в своей попытке такого отождествления: ведь и великий инквизитор, и старцы (в их византийском и в их позднейшем, русском представлении) одинаково посягают на полное подчинение себе человеческой воли. И все же В. В. Ермилов не осилил *авторского* осмысления существа «православного старчества», с которым, конечно,

можно не соглашаться (да и должно, конечно!), но понять которое исследователь обязан, если он хочет оставаться *исследователем.*

Итак — о старчестве.

Достоевский начинает свое истолкование с исторического экскурса, углубляться в который я не буду. Отмечу только две связанные с церковным пониманием старчества монастырские легенды. В одной из них (новейшего времени) говорится, что «волю старца» над его «послушником» не в силах и не вправе отменить даже «вселенский патриарх» (восседающий в «басурманском Стамбуле»); в другой, древнейшей,— об ушедшем от наставничества своего «старца» монахе. Он направился в другую страну, из Сирии в Египет, где после подвижнической жизни «сподобился наконец претерпеть истязания и мученическую смерть за веру». И вдруг, когда уже отпевали тело «святого страстотерпца», при возгласе диакона: «Оглашенные, изыдите!» — гроб с его прахом «сорвался с места и был извергнут из храма, и так до трех раз». Только по прощении мученика его старцем и «разрешении» им почившего от нарушенного послушания могло совершиться погребение. Таков взгляд православной церкви на нерушимую власть старца над его послушником.

«Итак, что же такое старец? — вопрошает Достоевский.— Старец — это *берущий вашу душу, вашу волю в свою душу* и свою волю. Избрав старца, вы от своей воли отрешаетесь и отдаете ее ему в полное послушание, с полным самоотрешением. Этот искус, эту страшную школу жизни обрекающий себя принимает *добровольно* в надежде после долгого искуса победить себя, овладеть собою до того, чтобы мог, наконец, достичь чрез послушание всей жизни уже совершенной *свободы,* то есть свободы от самого себя, избегнуть участи тех, которые всю жизнь прожили, а себя в себе не нашли» (курсив мой.— *Н. В.).*

Давая такое определение «старчеству», автор «Карамазовых» и сам «чувствовал себя на этой дороге не довольно компетентным и твердым». Но в ходе рассуждения Достоевский ссылается на людей «специальных и компетентных», от которых он и почерпнул такое понимание «старчества».

Кто эти люди? Здесь раньше всех приходит на память имя Вл. Соловьева, «специалиста» по части философского богословия; ведь именно с ним Достоевский посетил Оптину пустынь ради свидания со старцем Амвросием — вскоре после смерти любимого сына Алеши.

Смерть Алеши, как известно,— начало наибольшего сближения Достоевского с церковью (до того он только в редких случаях посещал церкви и монастыри, считая себя всего лишь «философским деистом»). Но, против ожидания, мне не удалось обнаружить у Соловьева толкований «старчества» (до выхода в свет «Братьев Карамазовых», по крайней мере). Зато этого предмета касался мною выше уже поминавшийся протопресвитер о. И. Л. Янышев, в частности в своих курсах по «нравственному богословию», где он, придерживаясь «психологического метода» при анализе «религиозно-нравственных переживаний», говорит и о «добровольном послушании» старцам как о предпосылке «обретения истинной *свободы»* (курсив мой. — *Н. В.).* Отсюда явствует, что Янышев, давний друг писателя, был философским и богословским «консультантом» Достоевского и по этому вопросу, как был им при истолковании этических воззрений Канта (в духе критики таковых с точки зрения официальной церкви); о последнем мною уже упоминалось в примечании к главе шестой настоящей работы.

В этой связи (то есть под углом рассуждений о «добровольном послушании» и обретении «совершенной свободы» через «искус послушничества») невольно вспоминается Кантова формула о «свободе» как о «способности нашей воли» подчиняться «добровольно над собою поставленному закону» («А отсюда следует,— как поясняет Кант,— что свободная воля и воля, подчиненная нравственому закону,— одно и то же»). Говорил Кант и о преодолении усилием воли якобы неотвратимой «закономерной причинности», тем самым, по сути, и об обретении «свободы от самого себя», точнее же и его словами: о преодолении «радикально злого» начала, наличествующего в человеке, во имя торжества «благого» нравственного начала, которое также вложено в человеческую душу. При этом надо помнить, что для верующего старец — человек *совершенный,* как бы даже олицетворяющий «Христов завет», «божий закон и божью волю», почему — в глазах послушника — добровольное «полное послушание» старцу и подчинение «божьему закону» — одно и то же.

Другое дело, что Кант решительно отрицал бы возможность существования в «эмпирическом мире» такого совершенного, идеального человека, воплощающего «божий закон», а потому «идея старчества» — полное подчинение воли одного человека воле другого — была бы для него принципиально неприемлема.

В свете все тех же рассуждений Достоевского о «старчестве» необходимо отметить одно немаловажное обстоятельство, а именно, что в годы работы над «Братьями Карамазовыми» великий русский писатель вновь прочел или только просмотрел вторую часть «Фауста» — и на сей раз (впервые, быть может) без той предвзятости, с какою ее обычно читали в 60-е годы (добавлю в скобках: глубоко неоригинальной предвзятости, шедшей еще от Людвига Бёрне, наивный «радикализм» которого одинаково раздражал как Гейне, так и Маркса и Энгельса). О повышенном интересе Достоевского ко второй части бессмертной трагедии Гёте свидетельствуют опубликованные А. С. Долининым черновые записи к «Братьям Карамазовым»[1]. Но для меня существеннее одно, знаменательное в этом смысле, выражение Достоевского из приведенной мною цитаты: «Старец,— так сказано автором «Карамазовых», — это *берущий вашу душу в свою душу»*.

Выражение это, несомненно, восходит ко «второму «Фаусту» (акт пятый, сцена «Горные ущелья, лес, скалы, пустыня»), где Pater Seraphicus «принимает в себя» рано умерших «блаженных младенцев» и тем самым наделяет их своим мудрым зрением.

Где мы тут, отец, ответствуй,
Кто мы, милый, вразуми,
Мы, оставшиеся с детства
Непорочными детьми? —

вопрошает Pater Seraphicus'а (отца, сопричисленного серафимам) «хор блаженных младенцев», и тот отвечает:

Вы, родившись в полночь, вскоре
Взяты маленькими в рай,
Для родителей на горе,
К радости крылатых стай.
Сердце любящее чуя,
Станьте с этой стороны.
Вы по счастью в жизнь земную
Не были посвящены.
Но в глаза мои войдите,
Я их вам даю взаймы.

(Принимает их в себя.)

Изнутри вовне смотрите! —

И т. д.

---

[1] См.: Ф. М. Достоевский. Материалы и исследования, под ред. А. С. Долинина. Л., 1935, с. 87.

А ниже так:

Подымайтесь кверху стаей
И растите без конца,
Как мужает, вырастая,
Дух в присутствии творца.
Это духов пропитанье,
Высшее их торжество:
Раствориться в созерцанье
Явленной любви его.

Выпущенный на «божий простор», набравшись «изнутри» всеведающей мудрости Pater Seraphicus'а, «хор блаженных младенцев» поет, кружась «вокруг высочайших вершин»:

Руки протянем,
Станем кольцом,
Господу грянем
Громкий псалом!
От колыбели
Взятые им,
Бога у цели
Узрим[1].

Образ «приятия в себя» не соприкоснувшихся с «земною жизнью» искушенным «сей юдолью» праведником («святым добряком», как сказано в «Фаусте») заимствован Гёте у шведского философа Сведенборга. Перекочевал ли этот мотив и в православную богословскую литературу, мне установить не удалось; и я «на этой дороге не довольно компетентен и тверд».

Но у меня нет сомнения, что Достоевский заимствовал образ «приятия в себя» из названной сцены второй части «Фауста»: «Ну иди теперь к твоему Pater Seraphicus,— говорит Иван,— ведь он умирает; умрет без тебя, так еще, пожалуй, на меня рассердишься, что я тебя задержал. До свидания, целуй меня еще раз, вот так, и ступай». Позднее, когда Алеша «почти бежал» к монастырю, а кругом «поднялся, опять как вчера, ветер, и вековые сосны мрачно зашумели кругом него, когда он вошел в скитский лесок», у Алеши «мелькнуло»: «Pater Seraphicus» — это имя он откуда-то взял — откуда?.. Иван, бедный Иван, и когда же я теперь тебя увижу?.. Вот и скит, господи! Да, да, это он, это Pater Seraphicus! Он спасет меня... от него и навеки!» От кого спасет? Конечно же

[1] Стихи, приведенные нами из «Фауста», даны в переводе Б. Л. Пастернака.

от Ивана с его «неприятием мира» и с его теорией «все позволено!».

И еще: мне более чем понятно, почему Достоевский остановил свое внимание именно на сцене с «отцом, сопричисленным к серафимам», и с «блаженными младенцами». Сцена эта связана не только с его теоретическим толкованием «старчества», а «выведена» из его биографии, из тоски по умершем младенце, по сыну Алеше, малолетнему Алексею Федоровичу Достоевскому, именем и отчеством которого и назван главный герой его задуманной дилогии, или «ряда романов», как сказано в первой речи о Достоевском Вл. Соловьева. Pater Seraphicus, старец Зосима, «выпустит» Алешу Карамазова из монастыря «в божий простор», пошлет его в «мир», «во всеобщую бестолочь». И пошлет — на смерть, на казнь за участие в революционной борьбе народа, с которым, по слову Достоевского, «русская (революционная.— *Н. В.*) молодежь наиболее близка», в борьбе с «неправдой» России Александра II.

Читатель, конечно, уже заметил, что в настоящей работе я сопоставляю Достоевского не только с Шиллером, но и с Кантом, а теперь вот и с Гёте. Признаюсь, что за время работы над темой — Достоевский и Шиллер — я не раз подумывал: не расширить ли мне предмет исследования, не охватить ли своей работой более общую тему — Достоевский и немецкий классический гуманизм? Такая тема мыслима, хотя великий русский писатель был знаком с немецким гуманизмом весьма «выборочно».

Но потом я все же отказался от расширения моей темы: *во-первых*, потому, что величайший немецкий гуманист Гёте лишь очень мало повлиял на мышление и творчество Достоевского; *во-вторых*, потому, что и влияние Канта на Достоевского (в первую очередь на этические его воззрения) осуществилось в основном не непосредственно, а «обходным путем через Шиллера» и под воздействием ряда русских его современников; и, *в-третьих*, потому, что Достоевский был прежде всего *художником* и мог увлечься отвлеченными идеями только *на примере художника*, духовно ему близкого, а таким был для него создатель «интеллектуальной» драмы и «интеллектуальной» (философской) лирики Шиллер, что, конечно, не мешало Достоевскому чутко откликаться на все значительные явления искусства и отвлеченно-философского, равно как и актуально-политического мышления.

Но вернемся к уже поставленному мною вопросу, на который я еще не успел ответить: считаю ли я, что Кант и Достоевский — единомышленники? Спрашиваю себя, как Федор Павлович Карамазов, «в последний раз и решительно»! И словами Ивана Федоровича отвечаю: «И в последний раз — нет». Как и тогда заявлял, заявляю и теперь, что всего отчетливее сказалась разность их воззрений и своеобычность *типа* их мышления в *самом отношении* Достоевского к смыслу Кантовой «Антитетики чистого разума» и к далеко идущим следствиям учения Канта об антиномиях. А потому и обратимся к возможно краткому и общедоступному изложению «Антитетики чистого разума» немецкого философа, хоть я и сознаю, что ставлю себе задачу почти невыполнимую. Ибо каждое положение Канта и вся его терминология становятся понятными только в обширном контексте «Критики чистого разума», если не всей его философской системы.

Итак, что такое «антиномия (иначе: распря законов) чистого разума»? Под этими находящимися в постоянной распре, друг друга отрицающими законами Кант понимает «основоположения» некоей «мнимо чистой (рациональной) космологии», каковая, по Канту, наделена «слепящим, но обманчивым светом». Ибо основоположения этой космологии — результат неправомерной попытки расширить «рассудочные понятия», вынести таковые «за границы эмпирического», но при этом желая сохранить за ними их «контакт» (Verknüpfung) с областью эмпирического. Но таковая попытка обречена на неудачу, так как, вынесенные в «надэмпирическую сферу», рассудочные понятия отрываются от познавательного опыта, всецело коренящегося в эмпирическом; тем самым утрачивается и вожделенный «контакт» с эмпирическим миром и нашими представлениями о нем. По этой-то причине — ничем *реально*-логически не подкрепленные и, в аспекте «проблемы реальности», *пустые* — «рассудочные понятия» в качестве «основоположения мнимо чистой (рациональной) космологии» всегда двусмысленны и двуречивы, а посему неизменно выступают в виде взаимоисключающих друг друга тезисов и антитезисов «антиномий чистого разума», каждый из которых лишен реального, то есть научно установимого, значения; что и берется доказать «Антитетика чистого разума», анализирующая сущность «антиномий», «причины и результат таковых», вооружившись «скептическим методом». Ибо для «трансценден-

тального чистого разума», как выражается Кант, очевидно, что ему предстоит констатировать несостоятельность любого из утверждений, представленных в антиномиях, так как ни одно из них не опирается на познавательный опыт, на доступную «ограниченной человеческой мудростью» область «эмпирического».

Кант в своей «Антитетике чистого разума» отмечает четыре антиномии, которые неизбывно содержит в себе «мнимо чистая (рациональная) космология».

Пусть тезис *первой* антиномии утверждает, что «мир имеет *начало* во времени и ограничен также в пространстве», а ее антитезис — что «мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен как во времени, так и в пространстве». Пусть тезис *второй* антиномии, гласит: «Всякая сложная субстанция состоит из *простых* частей и вообще существует только простое и то, что сложено из простого», то есть хотя бы неделимые атомы «материалиста» Демокрита, против которых этот тезис, по существу, не возражает; но антитезис той же антиномии не примиряется и с этим, он гласит: «Ни одна *сложная* вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого». Тезис *третьей* антиномии: «Причинность, согласно законам природы, есть не единственная причинность, из которой могут быть выведены все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить *свободную причинность»* (иначе: «божественную», ничем не обусловленную волю, возможное вмешательство в земные дела «божественного «да будет!», а также «свободную волю» человека, его «свободный» выбор между «добром» и «злом»); но антитезис третьей антиномии противопоставляет третьему тезису свое: «Не существует никакой свободы, но все совершается в мире только согласно «законам природы», тем самым как бы подтверждая максиму Шекспирова короля Лира: «Нет в мире виноватых!» — и отрицая «вменяемость» всех преступивших «букву закона». И наконец, *четвертою* и последнею из Кантовых антиномий ставится вопрос: «Есть ли бог или нет его?», на каковой тезис отвечает утвердительно: «К миру принадлежит, или как часть его, или как его причина, *безусловно необходимое существо»;* тогда как ответ антитезиса отрицателен: «*нет никакого* абсолютно необходимого *существа* ни в мире, ни вне мира, как его причины».

Кант решительно не признает какой-либо реально-логической значимости за любым тезисом или антитезисом этих антиномий, ибо все они и каждый в отдельности наделены «сле-

пящим, но обманчивым светом», присущим «мнимо чистой (рациональной) космологии», тщетно надеющейся сохранить за «рассудочными понятиями», вознесенными в сферы того, «что не от мира сего», контакт, иначе, реально-логическую связь (Verknüpfung) с областью эмпирического, единственно доступного человеческому разуму, нашему научно-познавательному опыту; а до «нисходящей линии следствий» («der absteigenden Linie der Folgen») реально-логически несостоятельных посылок (основоположений) «разуму нет никакого дела».

Именно под этим углом и говорит Иван Карамазов (в главе «Братья знакомятся»): «...если бог есть и если он действительно создал землю, то, как нам совершенно известно, создал он ее [не?] по эвклидовой геометрии, а ум человеческий с понятием лишь о трех измерениях пространства. Между тем находились и находятся даже и теперь геометры и философы, и даже из замечательнейших, которые сомневаются в том, чтобы вся вселенная, или еще общее,— все бытие было создано лишь по эвклидовой геометрии, осмеливаются даже мечтать, что две параллельные линии, которые, по Эвклиду, ни за что не могут сойтись на земле, может быть, и сошлись бы где-нибудь в бесконечности [1]. Я, голубчик, решил так, что если я даже этого не могу понять, то где ж мне про бога понять. Я смиренно сознаюсь, что у меня нет никаких способностей разрешать такие вопросы, у меня ум эвклидовский, земной, а потому где нам решать о том, что не от мира сего... Все это вопросы, совершенно несвойственные уму, созданному с понятием лишь о трех измерениях».

Отсюда же — и утверждение Канта, что *реально* (или, точнее, под углом «проблемы реальности») «антитетики чистого

---

[1] Речь здесь, очевидно, идет о «неэвклидовой геометрии» старшего современника автора «Карамазовых» Н. И. Лобачевского (1793—1856), который при рассмотрении воображаемого треугольника E_1E_2S, основание коего E_1E_2 «находится» на диаметре земной орбиты, вершина же S — на Сириусе, высказал гипотезу, что «нашему эмпирическому пространству» присуща «постоянная кривизна», поскольку, согласно его оптическим наблюдениям, «распространение света» уклоняется от строгой прямолинейности. Математики (и, в частности, Анри Пуанкаре) считают, что эта гипотеза не имеет отношения к собственно геометрии, науке, занимающейся лишь «идеальными пространствами». Тем самым Лобачевский, по сути, обосновал не «новую структуру пространства», а «новый закон оптики». Только в этом, оптическом аспекте (весьма отличном от «аспекта геометрии», как отметил немецкий ученый Рихард Хенигфельд) две параллельные линии могут, по выражению Ивана Карамазова, сойтись где-нибудь в бесконечности космического пространства.

разума и вовсе не существует». Никто из отстаивающих тот или иной тезис либо антитезис не может выступить в этой «распре» с «оружием, чем-либо грозящим» противнику. Можно ли надеяться когда-нибудь отыскать убедительные доказательства в подтверждение существования «бога» и «бессмертия», равно как и «свободной воли»? — вопрошает Кант. «Я более чем уверен, что таковые никогда не будут найдены». И тут же добавляет: «Но аподиктически достоверно и то, что никогда кто-либо из людей не сумеет выступить с вескими доказательствами противного». В подтверждение любого из тезисов и антитезисов антиномий можно привести множество остроумных и якобы разящих аргументов. Так пусть же люди продолжают вести этот нескончаемый спор pro и contra, «если они обладают должным талантом и способны вносить в свои рассуждения глубину и новизну обоснований, разум от этого может только выиграть». Любой «рыцарь мысли», иронизирует Кант, может одержать «легкую победу» на этом турнире «умствования» (der Vernünftelei). Но лишь при условии, если он сокрушит противника «в первой же атаке» и «последнее слово останется за ним». В противном случае, «перейдя в оборону», он неминуемо потерпит поражение, независимо от того, отстаивает ли он «правое дело», то есть воюет ли за «популярные» воззрения, освященные атворитетом церкви, или нет. Кант сравнивает эту бесплодную полемику с древнегерманским мифом о «валгалле», где герои, рассеченные мечом противника, «в тот же миг снова срастаются, чтобы снова позабавиться схватками бескровного боя».

Уже слово «позабавиться», казалось бы, свидетельствует о том, что Кант расценивает подобную полемику как дело несерьезное. И все же он считает вопросы, которые лежат в основе «антиномий чистого разума», столь важными, что «ради разрешения их математик охотно поступился бы всей своей наукой», а ведь математика почиталась Кантом «гордостью человеческого разума». Это contradictio in adjecto, это кажущееся противоречие самому себе, перестает быть столь неожиданным, если вспомнить кантовскую мысль (уже встретившуюся читателю в 6-й главе настоящей работы), мысль, высказанную в форме настойчивого вопроса: а способна ли вообще эмпирическая действительность, «реальность вещей», воплотить в ходе своего развития конечную цель всех нравственных усилий и упований человечества: установить здесь, на земле, «лучший из миров», справедливое «гармоническое» общество? Отсюда, как, наверное, помнит читатель, и возник Кантов «постулат бога» как *поручителя* за то, что «мир реальных ве-

щей» совпадает в определенной точке своего развития с «миром нравственных ценностей», иначе — с осуществлением «лучшего из миров». К ответу на этот вопрос не может быть равнодушен и математик, сколько бы он ни отрешался от него на поприще своей науки, как не может и «юный мыслитель» Иван Карамазов отрешиться от страстного желания «увидеть собственными глазами, как лань ляжет подле льва и как зарезанный встанет и обнимется с убившим его». Если отбросить религиозно окрашенную фразеологию, то это значит, что он хочет воочию убедиться в осуществимости «лучшего из миров», «золотого века», «всеобщего счастья» людского племени. Так — в беседе с Алешей, в котором он сердцем предчувствовал одного из борцов за счастье человечества.

Тем не менее, и это может показаться новым противоречием, Кант не усматривает в осознании неспособности человеческого разума разрешать «надэмпирические» (трансцендентные) вопросы некую «трагедию разума», а видит в этом «истинно Давидову» его победу, условие отбора бесчисленного множества потенциально разрешимых научных и, общée, жизненно важных проблем.

В этой связи вспоминается одна «до-критическая» работа философа, его памфлет, направленный против мистического «учения» Сведенборга,— «Мечты духовидца, поясненные мечтами метафизики» (1766). В этом философском памфлете Кант с явным сочувствием приводит слова Сократа: «Сколько же на свете вещей, в которых я не нуждаюсь!», будто бы произнесенные афинским любомудром на рыночной площади родного города, заваленного множеством всевозможных товаров. Эти слова, по остроумному замечанию Канта, были бы глубоко уместны и на «ярмарке философствования». Ведь, прежде чем остановить свой *выбор* на проблемах, стоящих познавательных усилий, философу следует уяснить себе все «излишнее», «невозможное» (то есть познанию не поддающееся). «Беспочвенные затеи мысли,— так рассуждает Кант,— сами по себе, быть может, и почтенные, плохи уже тем, что они лежат вне сферы, доступной человеку, а потому обречены гинуть в ад тщетного умствования... Рассуждения о «духовной природе», о «свободе и предопределении», о «потусторонней жизни» и т. п., благодаря своей занятности, на первых порах приводят в движение все наши умственные силы и втягивают человека в соревнование спекулятивных умозаключений, поощряя нас судить и рядить вкривь и вкось, утверждать и от-

метать то или это, смотря по тому, как заблагорассудится нашему суемудрию».

В этом достаточно ясно выраженном презрении Канта к пустопорожнему мудрствованию, по мне, источник, если еще не *завязка* его позднейшего критицизма (в частности, его критики несостоятельных «космологических идей»). Но характерно для Канта то, что он ощущал слова Сократа, им своевольно перенесенные в область гносеологии, отнюдь не как «горестное сетование» («Сколько-де на свете вещей, которые мне недоступны!»), а как «веселую» умудренность разума, отныне знающего, на что́ ему направить свою пытливость.

В отличие от Канта, Достоевский видит в бессилии человеческого ума разрешить «важнейшие», как ему представляется, вопросы (затронутые, но не получившие разрешения в Кантовых антиномиях), роковую *трагедию* разума, более того — источник многих заблуждений и преступных деяний человека (карамазовское «ум подлец!»). Последняя мысль проходит красной нитью по всему роману «Братья Карамазовы», а до того — по идейно-художественной канве «Преступления и наказания». В этом отличии отношения Достоевского к признанию «ограниченности человеческого разума» от «сократовски веселого» отношения Канта к тому же свойству нашего разума можно, при желании, усмотреть непреодолимую «бездну», отделяющую воззрения Достоевского от воззрений Канта.

Но можно, по здравом размышлении, и не признать этой «бездны» столь уж непреодолимой. *Во-первых,* потому, что Достоевский, расценивая «ограниченность человеческого разума» как трагедию, как причину причин роковых просчетов ума и нравственного падения человека, не видел в человеке *неизбежную жертву* ограниченности его разума и сам как «нравственная личность» отнюдь не держался формулы: «Если бога нет, то все позволено»; ею руководствовались его герои, такие «юные мыслители», как Раскольников или Иван Карамазов. И *во-вторых,* а это главное, потому, что вывод, который сделал Достоевский из осознания «ограниченности» нашего разума, по сути своей не так уж разнится от вывода, сделанного Кантом. «Указующий перст, страстно поднятый» автора «Карамазовых» отсылал его современников, и в первую очередь «*народную* (курсив мой.— *Н. В.*) интеллигенцию нашу», нашу «светлую, свежую молодежь», которая «народу сродни наиболее»,— в мир, во «всеобщую бестолочь» тогдашней русской жизни, иначе — «на практическое попри-

ще», куда отсылал своих читателей и автор «Критического разума». Там, в жизни, в «практической деятельности», только и могут разрешиться тяжкие сомнения познающего разума; хотя жизнь, тем более «бестолочь» жизни, может, в свою очередь, запутать и сбить с дороги кого угодно, даже того, кто одушевлен стремлением осуществить «лучший из миров» и пожертвовать собой во имя «всеобщего счастья»,— особенно в эпохи, когда «загадка истории» никем или почти никем еще не была разгадана.

И все же Кантов призыв к «долгу» и призыв Достоевского к «деятельной любви» — не одно и то же. Ибо каждый из этих двух призывов наделен своей особой «аурой» (кругом «силовых излучений»), иначе — стоит в определенном культурно-смысловом *контексте*. Призыв Канта — в контексте европейского Просвещения XVIII века и немецкого классического гуманизма; призыв Достоевского — в широком контексте многовековой христианской культуры.

Воззрения Достоевского, как известно, заметно менялись. В 1876 году он, как было отмечено, еще считал себя «философским деистом», то есть, в известной мере, исповедовал своеобразный «символ веры»: «Credo, да не знаю во что», облыжно приписанный Федором Павловичем старцу Зосиме. Ибо «деист» (Вольтер или «ранний» Дидро) хоть и «верил в бога», но лишь как в «нечто являющееся причиной и предпосылкой «мира природы» и «нравственного мира», без чего не быть «l'ordre» (порядку) ни во вселенной, ни у нас на земле; иначе: в «личного бога», в бога как в «создателя» мира и «управителя» миром, *не веровал*. Но ко времени работы над «Братьями Карамазовыми» Достоевский мнил себя уже не *деистом*, а *теистом*, то есть «верным сыном православной церкви», и веровал (или припуждал себя веровать) уже не в неопределенное «нечто», а в «бога живаго», в бога Ветхого и Нового заветов (вспомним слова, приведенные в рассказе о «таинственном посетителе»: «Страшно впасть в руки бога живаго» в этой связи получающие уже *конфессиональное* значение).

Этот поздний, почти предсмертный переход от «деизма» к «теизму» налагал на Достоевского определенные обязанности. Отныне он уже не смел терпеть, даже в виде «возможного допущения разума», что «бога нет». Как «верный сын церкви», он был обязан сражаться за «правое дело», то есть за «истинность учения церкви», не страшась никаких насмешек над таким «анахроническим донкихотством» (донкихотство всегда анахронично!) — ни насмешек и поношений со стороны про-

грессивной русской печати, ни скептических загробных насмешек Канта. Скорей всего он видел теперь в критических констатациях трансцендентального «чистого разума» одинаковой бездоказательности любого pro или contra не только симптом объективного «бессилия ума человеческого» судить о том, «что не от мира сего» (с этим-то Достоевский был, напротив, согласен), но и симптом «безразличия к вопросам веры», распространившегося в капиталистическом мире. Это «анахроническое донкихотство» великого художника привело его, как мы знаем, к позорному контакту с реакционными силами тогдашней России, с русским самодержавием и сановными церковниками — официальными охранителями христианства и «существующих порядков»...

Но — и это заслуживает внимания! — «церковность» Достоевского не удовлетворяла официальных церковников, и даже облик его «идеального русского инока», старца Зосимы, вызывал у них сомнение: «православен» ли он, не «ересиарх» ли он (уже тем хотя бы, что отрицает «геенну огненную»)?

Константин Леонтьев склонялся именно к этому мнению. Победоносцев похвалялся после смерти Достоевского, что образ Зосимы был «подсказан» автору «Карамазовых» именно им, по брошюре К. Леонтьева «Наши новые христиане», обличавшей Толстого и Достоевского в гуманистической «ереси», он все же сочувствовал, даже обращал внимание Достоевского на обе статьи Леонтьева, позднее вошедшие в брошюру. Встав на равную ногу с реакционным сикофантом, Достоевский, в свою очередь, «доверительно» писал Победоносцеву: «Благодарю за присылку «Варшавского дневника»; Леонтьев в конце концов немного *еретик* — заметили Вы это? Впрочем, об этом поговорю с Вами лично... Примите, глубокоуважаемый Константин Петрович, уверение не только в самых искренних моих чувствах, но и в глубокой прекрасной надежде на всю пользу, которой жду, да и не я один, а все от Вашей новой прекрасной деятельности (как обер-прокурора св. Синода.— *Н. В.*). Ваш приверженец и почитатель Ф. Достоевский». Этот «донос на доносчика» и все это недостойное политиканство — факт, сам по себе достаточно прискорбный. Но дело не в этом. С точки зрения «церковной догматики» Леонтьев был, наверное, прав — хотя бы уже потому, что «идеальный русский инок» Достоевского меньше всего «догматик».

Не могу согласиться с теми критиками автора «Карамазовых» (былыми и нынешними), которым образ старца Зосимы

кажется «иконописным», даже «сусальным». Не «тонкой кистью» изографа написан этот образ, а широкой кистью русского художника-реалиста, в обычной для Достоевского «заземленной манере. «Это был невысокий, сгорбленный человек,— читаем мы,— с очень слабыми ногами, всего только шестидесяти пяти лет, но казавшийся от болезни гораздо старше». Автор отмечает его «сухенькое» лицо, все в морщинках, особенно около глаз; он сед и лыс, бородка «крошечная и реденькая», «губы часто усмехающиеся» — в лад его быстрой, всегда внезапной игре живого и возбужденно-темпераментного ума, нос «не то чтобы длинный, а востренький, точно у птички», все тело, точно «к костям присохшее». Ничего от «византийского» и «строгановского» письма, от пышного «благообразия» и аскетической «суровости»: все просто и по-русски невзрачно.

Он, конечно, «боголюб», как то и полагается иноку. Но так на его языке, языке «монастырского старожила», называлась его неистощимая любовь к людям — его постоянный, ровный и терпеливый интерес к человеческим судьбам, его неиссякающее стремление проникнуть в «душу», в индивидуальную психику каждого, в особый склад ума и чувств пришедшего к нему человека — и так до «гробовой крышки»; а смерть уже подходила к нему вплотную, не ущербляя «веселья» его духа, его широкой, деятельной гуманности. Конечно, его язык стилистически условен, церковен, но он всегда говорил, считаясь с нуждами и пороками отдельного человека (не *человека вообще*), и это побуждало его в иных случаях и вовсе отступать от языка проповедника-богослова. Федора Павловича он «наставляет» просто и открыто, с улыбкой, отражающей его интерес к особому виду «извращенной человечности», присущей этому «старому шуту»: «...главное, самому себе не лгите. Лгущий самому себе и собственную ложь свою слушающий до того доходит, что уж никакой правды ни в себе, ни кругом не различает, а, стало быть, входит в неуважение и к себе, и к другим. Не уважая же никого, перестает любить, а чтобы, не имея любви, занять себя и развлечь, предается страстям и грубым сладостям, и доходит совсем до скотства в пороках своих, а все от беспрерывной лжи и людям, и себе самому. Лгущий себе самому прежде всех и обидеться может. Ведь обидеться иногда очень приятно, не так ли? И ведь знает человек, что никто не обидел его, а что он сам себе обиду навыдумал и налгал для красы... а все-таки самый первый обижается, обижается до приятности, до ощущения большого удовольствия, а тем самым доходит и до вражды истинной...

Да встаньте же, сядьте, прошу вас очень, ведь все это тоже ложные жесты...»

Как точно вскрыт здесь «секрет» психики и самой жизни Федора Павловича! И эта «точность попадания», видимо, изумила и даже увлекла старика Карамазова. «Блаженный человек!..— вырвалось у него, не «из глубины души», конечно, но, пожалуй, все же очень искренне.— Именно, именно приятно обидеться». Но он тут же порешил еще раз вызвать Зосиму на подобную же остроту прозрения и заодно вовлечь в эту увлекательную «игру в разоблачения» уже успевшего «поддеть» его Петра Александровича Миусова: «Только... ангел вы мой... про Дидерота иногда можно! (то есть: солгать иногда можно.—*Н. В.*) Дидерот не повредит, а вот иное словцо повредит!» И Федор Павлович, зная, к чему это приведет, вопросил старца, правда ли, что в «Четьях-Минеях» повествуется, как какому-то великомученику отрубили голову, а тот поднял ее и долго шел, неся ее в руках и «любезно ее лобызаше». Услышав от монахов, что подобного сказания или «жития» не существует, Федор Павлович прямо указал на Миусова как на «введшего его в обман» этим своим легкомысленным измышлением. «Да, Петр Александрович, вы великого падения были причиной! Это уж не Дидерот-с!»

Миусов был «больно уязвлен»: «Какой вздор, и все это вздор»,—забормотал он (как озадаченный генерал в «Скверном анекдоте»). « — Мне самому говорили. Я это в Париже слышал, от одного француза... Мало ли что болтается за обедом?.. Мы тогда обедали...— Да, вот вы тогда обедали, а я вот веру-то и потерял! — поддразнивал Федор Павлович».

«Старец вдруг поднялся с места». Он все делал «вдруг», как бы точно взвесив наилучшее из возможных проявлений человечности — в любом слове и жесте, движении своем...

« — Простите, господа, что оставляю вас пока на несколько лишь минут,— проговорил он, обращаясь ко всем посетителям,— но меня ждут еще раньше вашего прибывшие. А вы все-таки не лгите,— прибавил он, обратившись к Федору Павловичу с веселым лицом».

Но Федор Павлович все-таки остановил его в дверях кельи: « — Блаженнейший человек!—вскричал он с чувством,— позвольте мне еще раз вашу ручку облобызать!.. Вы думаете, что я всегда так лгу и шутов изображаю?.. Это я все время вас ощупывал, можно ли с вами жить?.. Лист вам похвальный выдаю: можно с вами жить!»

Не буду пересказывать сцену общения Зосимы с «верующими бабами» и «маловерной дамой». Кто ее не помнит? Отмечу только еще раз истинно гуманную деликатность в его беседах с каждой из прибывших. Ни одного шаблонного слова или жеста! С каждой он говорит на языке ее представлений, ее «веселой» набожности или тяжкого душевного гнета. Кого благословит, кого осенит крестным знамением или вдруг сядет на нижнюю ступеньку лестницы, как бы уйдя в затвор со склонившейся к нему преступной страдалицей, чтобы потом сказать ей *единственно нужное:* «— Ничего не бойся, и никогда не бойся, и не тоскуй!.. Али может быть такой грех, чтобы превысил божью любовь? О покаянии лишь заботься, непрестанно, а боязнь отгони вовсе... Покойнику в сердце все прости, чем тебя оскорбил, примирись с ним воистину. Коли каешься, так и любишь... Уж коли я, такой же, как и ты, человек грешный, над тобой умилился и пожалел тебя, кольми паче бог. Любовь такое бесценное сокровище, что на нее весь мир купить можешь, и не только свои, но и чужие грехи еще выкупишь. Ступай и не бойся! — Он перекрестил ее три раза» и выделил ото всех: «снял с своей шеи и надел на нее образок». Всё привычные жесты монастырского обихода, но для него они второй живой язык в общении с человеком.

То, что люди ощущают только в редкие минуты душевного подъема и счастья, то, о чем сказала Грушенька, гордая и счастливая любовью Мити Карамазова, вдруг открывшейся ей во всей ее полноте: «Кабы богом была, всех бы людей простила! Все люди на свете хороши, все до единого. Хорошо на свете... Хоть и скверные мы, а хорошо на свете. Скверные мы и хорошие, и скверные и хорошие». И еще: «Митя, пусть пляшут, не мешай!» — и: «— Нет, скажите, я вас спрошу, все подойдите, и я спрошу; скажите мне все вот что: почему я такая хорошая? Я ведь хорошая, я очень хорошая... Ну так вот: почему я такая хорошая? — Так лепетала Грушенька, хмелея все больше и больше, и, наконец, прямо объявила, что сейчас сама хочет плясать...»

« — Ш-шь! Митя, что ж нейдут? Пусть все придут... смотреть. Позови и тех, запертых... (То есть запершихся в соседней комнате «прежнего и бесспорного», соблазнителя Грушеньки, и его друга, пана Врублевского,— обоих за шулерство да за грубое слово «публична шельма!», брошенное «пани Агриппине»). За что ты их запер? Скажи им, что я пляшу, пусть и они смотрят, как я пляшу...

Митя с пьяным размахом подошел к запертой двери и начал стучать к панам кулаком.

— Эй, вы... Подвысоцкие! Выходите, она плясать хочет, вас зовет.

— Ла́йдак! — прокричал в ответ который-то из панов.

— А ты по́длайдак! Мелкий ты подлечоночек; вот ты кто.

— Перестали бы над Польшей-то насмехаться,— сентенциозно заметил Калганов, тоже не под силу себе охмелевший.

— Молчи, мальчик! Если я ему сказал подлеца, не значит, что я всей Польше сказал подлеца. Не составляет один лайдак Польши. Молчи, хорошенький мальчик, конфетку кушай.

— Ах какие! Точно они не люди. Чего они не хотят мириться? — сказала Грушенька и вышла плясать. Хор грянул: «Ах вы сени, мои сени». Грушенька закинула было головку, полуоткрыла губки, улыбнулась, махнула было платочком и вдруг, сильно покачнувшись на месте, стала посреди комнаты...

— Слаба... простите, слаба, не могу... Виновата...

Она поклонилась хору, затем принялась кланяться на все четыре стороны поочередно».

« — Подпила, барынька, подпила, хорошенькая барынька,— раздавались голоса».

« — Митя, отведи меня... возьми меня, Митя,— в бессилии проговорила Грушенька. Митя кинулся к ней, схватил ее на руки и побежал со своей драгоценной добычей за занавески». А пир в зале «продолжался, гремел еще пуще. Митя положил Грушеньку на кровать и впился в ее губы поцелуем.

— Не трогай меня...— молящим голосом пролепетала она ему,— не трогай, пока не твоя... Сказала, что твоя, а ты не трогай... пощади... При тех, подле тех нельзя. Он тут. Гнусно здесь...

— Послушен! Не мыслю... благоговею!..— бормотал Митя».

Но продолжу мысль, прерванную этой бесподобной, поистине гениальной сценой — сценой радостного кануна трагических мытарств Дмитрия Карамазова.

Итак: «То, что люди ощущают только в редкие минуты душевного подъема»,— зерно хорошего, доброго, благого, во всех людях и в каждом человеке,— это чувство владело Зосимой неотступно и безраздельно. Он *жил любя* и само существование мыслил как неослабную любовь и постоянный восторг:

amo, ergo sum (я люблю, а стало быть, существую). Никакой порок, никакое преступление, никакая нечистота в людских поступках и помыслах, ничто и никто не могли «ни удивить, ни испугать» его, тем более — его заставить усомниться в том, что мир хорош и хороши люди. Если бы старец Зосима был поэтом, он сказал бы раньше Блока:

Твой взгляд — да будет тверд и ясен.
Сотри случайные черты —
И ты увидишь: мир прекрасен.

Для Зосимы мир — воплощенное чудо, чудо во всем: *всё и есть чудо*. Как это разнится от усвоенного церковью речения апостола Иоанна: «Мир весь во зле лежит». Можно было бы, по аналогии с термином «пантеизм» (всё и есть бог), определить мировоззрение Зосимы вновь образованным термином «пантавмасизм» (всё и есть чудо), воссоединив в одном слове-термине греческое pan (все) с греческим taumasia (чудо). Я далек от того, чтобы продолжить и расширить аналогию этого вновь установленного термина с *пантеизмом,* в котором Энгельс (он говорил об учении Гёте о «божественности всего сущего») видел «последнюю ступень к свободному человеческому воззрению». Было бы совершенно неверно усматривать в *пантавмасизме* Зосимы какую-либо «ступень» (и тем более — «последнюю») к более высокому научно-познавательному типу мышления. Признание старцем Зосимой «чудесности всего сущего» — прежде всего религиозное *душевное состояние:* пребывание в постоянном «тихом экстазе», в неустанном восхищении человечностью» в человеке, которая, по убеждению старца, свидетельствует о причастности людей «к богу», о их «богочеловечности», несмотря на всю их «греховность» и на все «падения» и «отпадения» человека. Этот свой восторг и свою любовь к людям, к отдельному человеку Зосима переносит на все живое: «Все создание и вся тварь, каждый листик, устремляется к Слову, богу славу поет, Христу плачет». Посмотри,— так сказал Зосима одному «благообразному юноше» из крестьян, заночевав на берегу большой судоходной реки,— «посмотри на коня, животное великое, близ человека стоящее, али на вола, его питающего и работающего ему, понурого и задумчивого,— посмотри на лики их: какая кротость, какая привязанность к человеку, часто бьющему его безжалостно, какая незлобивость, какая доверчивость...» В этом славословии — что-то от экстатической умиленности Франциска Ассизского, безвременно пе-

ренесенного во вторую половину XIX века и на берег могучей русской реки.

Но из этого «постоянного созерцания» и религиозного прославления «все-чуда» мира естественно рождается мысль (или только предчувствие мысли?), отрицающая «чудеса» как особую «метафизическую реальность», вторгающуюся в реальный, «бесчудесный» мир с его «мертвыми» (а по сути, живыми и «чу́дными») естественными законами, чтобы «раз навсегда» изумить и «ужаснуть» человека таинственным «могуществом» своей «трансцендентной» (противостоящей «естеству») *непонятной* власти. Вера Зосимы, по мысли Достоевского, «бесчудесна». А это противоречит догматике любой из христианских религий, исходящих от мифа о «беспорочном зачатии» Христа от «духа святого» («богорожденность», широко представленная в античных мифах и генеалогиях царей и героев, «беспорочности зачатия» не предполагает).

Если бы Зосима сохранил власть над бездыханным трупом своим, он «смиренно» предпочел бы подпасть естественным законам тления — вопреки «тайным надеждам» скитской братии: стать изумленными свидетелями «нетленности» останков его и вновь ужаснуть и покорить «маловерных» «чудом», «тайной», а тем самым и «авторитетом» пошатнувшейся на Руси религии.

Глава «Тлетворный дух» — одна из замечательнейших в романе. Но ни о всеобщей смуте в монастыре и близлежащем городе, ни о радости неверующих и еще большей — верующих (ибо «любят люди падение праведного и позор его»), ни о торжестве грубого сердцем и разумом изувера о. Ферапонта или о «монастырском сплетнике и переносчике», обнорском монашке, я говорить не буду. Все это слишком известно. Мне хочется отметить другое: гениально обрисованное Достоевским волнение среди ближайших сподвижников Зосимы — решительный отказ церковных догматиков поступиться понятием «чуда» как особой «метафизической реальностью». О. Иосиф заговорил в этой связи о необязательности подтверждения «святости» усопшего «нетленностью» его тела; таковая, по убеждению афонских монахов, подтверждается «восковой желтизною костей» праведника, тогда как «чернота» оных — явный признак того, что господь «не удостоил усопшего славы»; а о. Паисий, ученейший из монахов, заключил: «Может, здесь «указание» видим такое, коего не в силах понять ни ты, ни я и никто». Иными словами: он был готов в самом отсут-

ствии «чуда» усмотреть некое «чудо», непонятное еще знамение таинственной, потусторонней силы. Все это — в прямом противоречии с идеей «бесчудесной веры» если не самого старца, то создателя этого образа — Достоевского.

Достоевский вольно или невольно сообщил старцу Зосиме, как бы пришедшему в пореформенную Россию из иных, первобытных христианских времен, черты той «новой человечности», которые, по убеждению писателя, войдут в людской обиход с пришествием «золотого века», новой эры в истории человечества,— в результате «всесветного единения во имя Христово». Значение «русского иночества» Достоевский (подобно его Зосиме) в том и усматривает, что оно сохраняет «образ Христов» в сознании своем и народном «благолепно и неискаженно, в чистоте правды божией, от древнейших отцов, апостолов и мучеников, и, когда надо будет, явят его (то есть «неискаженный образ Христов»,— *Н. В.)* поколебавшейся правде мира». А «правда мира», так поясняет Зосима и стоящий за ним автор «Карамазовых», говорит: «Имеешь потребности, а потому насыщай их, ибо имеешь права́ такие же, как и у знатнейших и богатейших людей». И продолжает: «И что же выходит из сего права на приумножение потребностей? У богатых *уединение* и духовное самоубийство, а у бедных — зависть и убийство, ибо права́-то дали, а средств насытить потребности еще не указали. Уверяют, что мир чем далее, тем более единится, слагается в братское общение тем, что сокращает расстояния, передает по воздуху мысли. Увы, не верьте такому единению людей». И если богатые «живут лишь для зависти друг к другу, для плотоугодия и чванства», то «у тех, которые небогаты, то же самое видим, а у бедных неутоление потребностей и зависть пока заглушаются пьянством. Но вскоре вместо вина упьются и кровью, к тому их ведут». Пока народ — в «уединении» (не стремится к «единению»), так говорит Зосима, «то и мы (то есть «русское иночество».— *Н. В.)* — в уединении».

Но Зосима верит, что от «русских иноков», «от сих кротких и жаждущих уединенной молитвы выйдет, может быть, еще раз спасение земли русской» (и всего человечества): «...от нас и издревле деятели народные выходили, отчего же не может их быть и теперь? Те же смиренные и кроткие постники и молчальники восстанут и пойдут на великое дело», на обновление и полное преображение человечес-

кого общества. В «Дневнике писателя» прямо сказано Достоевским (слова эти уже приводились мною): «Я никогда не мог понять мысли, что лишь одна десятая доля людей должна получать высшее развитие, а остальные девять десятых — лишь послужить к тому материалом... а сами оставаться во мраке... Верую даже, что царство *мысли и света* способно водвориться у нас, в нашей России, еще скорее, может быть, чем где бы то ни было».

О том же «царстве мысли и света», о грядущем «земном рае» говорит и старец Зосима, ссылаясь на слова «таинственного посетителя», глубоко им сочувствуя:

«— Чтобы переделать мир по-новому, надо, чтобы люди сами психически повернулись на другую дорогу... Вы спрашиваете, когда сие сбудется? Сбудется, но сначала должен заключиться период человеческого *уединения.*— Какого это уединения? — спрашиваю его.— А такого, какое теперь везде царствует, и особенно в нашем веке; но не заключился еще весь и не пришел еще срок ему... Ибо все-то в наш век разделились на единицы, всякий уединяется в свою нору, всякий от другого отдаляется, прячется и что имеет прячет, и кончает тем, что сам от людей отталкивается и сам людей от себя отталкивает. Копит уединенно богатство и думает: сколь силен я теперь и сколь обеспечен, а и не знает, безумный, что чем более копит, тем более погружается в самоубийственное бессилие. Ибо привык надеяться на себя одного и от целого отделился единицей, приучил свою душу не верить в людскую помощь, в людей и в человечество, и только и трепещет того, что пропадут его деньги и приобретенные им права его. Повсеместно ныне ум человеческий начинает насмешливо не понимать, что истинное обеспечение лица состоит не в личном уединенном его усилии, а в людской общей целостности. Но непременно будет так, что придет срок и сему страшному уединению, и поймут все разом, как неестественно отделились один от другого. Таково уже будет веяние времени, и удивятся тому, что так долго сидели во тьме, а света не видели. Тогда и явится знамение сына человеческого на небеси... Но до тех пор надо все-таки знамя беречь и нет-нет, а хоть единично должен человек вдруг пример показать и вывести душу из уединения на подвиг братолюбивого общения, хотя бы даже и в чине юродивого. Это чтобы не умирала великая мысль...»

Утопическая мечтательность? Несомненно, и даже до-

казывать это излишне. Важнее другое: понять, сколь мало отвечали такие рассуждения Достоевского «видам» официальных охранителей православной церкви (Победоносцева, публициста К. Леонтьева) и «существующим порядкам» (русскому самодержавию). Только изворотливая «политическая дипломатия» писателя (жертвой которой он часто становился и сам) поддерживала его «пакт» с официальной Россией. До чего бы еще договорился Достоевский в своих сбивчивых, но упорных поисках высшей правды, мы не знаем, как не знаем и того, хватило бы у него сил до чего-нибудь договориться и был ли он подготовлен «на день и час, и месяц, и год» для дальнейшей борьбы с «мирской неправдой».

В глазах его «новых друзей» Достоевский умер вовремя; в глазах же истинных друзей его высоких стремлений жизнь великого писателя сохранила бы свою глубокую поучительность, несмотря ни на какие (в его случае всегда в конечном счете *невольные)* просчеты ума и даже нравственного чувства.

Что же касается религиозного пафоса его мышления, то приходится ли этому так уж удивляться?

Вспомним хотя бы Герцена и его признание (в финале II главы части первой его «Былого и дум»): «Разговевшись после заутрени на святой неделе и объевшись красных яиц, пасхи и кулича, я целый год больше не думал о религии. Но евангелие я читал много и с любовью, по-славянски и в лютеровском переводе. Я читал без всякого руководства, не все понимал, но чувствовал искреннее и глубокое уважение к читаемому. В первой молодости моей я часто увлекался вольтерианизмом, любил иронию и насмешку, но не помню, чтоб когда-нибудь я взял в руки евангелие с холодным чувством, это меня проводило через всю жизнь; во все возрасты, при разных событиях, я возвращался к чтению евангелия, и всякий раз его содержание низводило мир и кротость на душу. Когда священник начал мне давать уроки, он был удивлен не только общим знанием евангелия, но тем, что я приводил тексты буквально. «Но господь бог,— говорил он,— раскрыв ум, не раскрыл еще сердца». И мой теолог, пожимая плечами, удивлялся моей «двойственности»...

А Гейне, тоже любивший «иронию и насмешку»? Вспомним его «Видение Христа на Балтийском море» и слова «сына человеческого»: «Как вы могли забыть меня?» А старший современник Достоевского — Гёте, которого лю-

бят называть «великим язычником»? Разве он не видел во Христе «высшее божественное откровение и высший принцип нравственности»?

И разве *наш* недавний современник, Александр Блок, не закончил своей поэмы «Двенадцать» всем нам слишком памятными строчками? Вот они:

...Так идут державным шагом —
Позади — голодный пес,
Впереди — с кровавым флагом,
И за вьюгой невидим,
И от пули невредим,
Нежной поступью надвьюжной,
Снежной россыпью жемчужной,
В белом венчике из роз —
Впереди — Исус Христос.

«Когда я кончил,— сказал позднее Блок,— я сам удивился: почему Христос? Но чем больше я вглядывался, тем яснее я видел Христа. И я тогда же записал у себя: «к сожалению, Христос».

Все эти чувства, мысли и «видéния» названных писателей и поэтов, по сути, не являются ни бого-, ни христоискательством. Бог и Христос для них — лишь «популярные символы», с которыми они сочетали свои новейшие нравственные воззрения и идеалы,— символы, озаренные поэзией предания и напряженной духовной жизни бессчетных поколений; но лучи озарявшего их света догорали, и восхода «старого солнца» никто из них не ждал. Это чувство было не чуждо и Достоевскому, и в лад с этим элегическим чувством говорит его старец Зосима: «Благословляю восход солнца ежедневный, и сердце мое по-прежнему поет ему, но уже более люблю закат его, длинные косые лучи его, а с ними тихие, кроткие, умиленные воспоминания, милые образы изо всей долгой и благословенной жизни...»

Изо всех образов долгой духовной исторической жизни человечества образ Христа был Достоевскому всего милее. Им он *не мог* поступиться — как художник, как мыслитель и как философствующий *политик;* ибо он еще в молодые годы держался твердого убеждения, «что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть». Страстный темперамент политика, которым был так избыточно наделен Достоевский, заставил его не только «исповедовать Христа», но и *воевать*

за то, чтобы «образ Христов» не померк в сознании русского народа. Как убежденный в своей правоте политик, он расчетливо искал себе надежных союзников в этой своей борьбе и среди официальных охранителей православия — князей церкви и сановников Российской империи.

Но все это не могло помешать автору «Карамазовых» с проницательной зоркостью видеть в русской действительности «всеобщий хаос», «расшатанность нравственных начал», всю «бестолковщину настоящей минуты». В романе «Братья Карамазовы» послереформенная Россия показана в состоянии глубокого нравственного распада. Суд над мнимым отцеубийцей Дмитрием Карамазовым перерастает в суд над тогдашним русским обществом, над русской государственностью и над нравственно несостоятельным русским правосудием. Судебная ошибка, жертвой которой становится Митя,— красноречивый обвинительный приговор, вынесенный империи Александра II.

В качестве обвиняемого на суде предстает Дмитрий Федорович Карамазов. Кто он и кто его судья?

Попробую высказаться по возможности кратко. Дмитрий Федорович, прежде всего, человек великого размаха, безудержных порывов, неуемных страстей, высоких и низменно-чувственных.

Он способен на поступки грубые до жестокости, такие, как избиение отца, пусть грязного шута и сладострастника, но слабого старого человека, или расправа с несчастным пособником Федора Павловича, отставным штабс-капитаном Снегиревым, на глазах его малолетнего сына. Это отталкивает от него не только жителей Скотопригоньевска, но и нас, читателей романа, посвященных автором в высокий строй его порывистой, но в основе своей благородной и великодушной натуры. «Беспутен был, но добро любил — так скажет Дмитрий Карамазов на суде в своем последнем слове.— Каждый миг стремился исправиться, но жил дикому зверю подобен».

Его порывистая, размашистая суть сказывается во всем: в его «аршинных шагах», в его коротком смехе, которым он как бы «засекал» все «слишком человеческое» в своих и чужих поступках и помыслах. Его речь, такая приподнято-страстная и обрывистая,— точный сколок с его души, и не

я первый, наверное, ее отнесу к гениальнейшим «речевым характеристикам героя» в мировой литературе. Его речи лиричны в высшей степени. И уж конечно не случайно, что в его памяти нисколько не книжного, почти вовсе необразованного человека «застряло» столько стихотворных строчек и мифологических образов. «Я златокудрого Феба и свет его горячий люблю!» Это звучит, пожалуй, по-провинциальному анахронично, но он, Митя, не чувствует возраста поэтической фразеологии — по недостатку образования, надо думать. Но рядом со «штампом» (на другой, более литературно осведомленный слух) он — для себя незаметно, в почти инстинктивном стремлении найти наикратчайший путь к выражению чувства во внезапном непривычно точном словесном обороте — *так* говорит о своем решении — ближайшим же утром прервать свою незадавшуюся, загрязненную жизнь выстрелом из выкупленного из заклада револьвера: «Завтра, на рассвете, когда взлетит солнце, Митенька через... забор перескочит». Отнюдь не поэт (где уж ему стихи писать!), он говорит на одном языке с величайшими поэтами мира, всего чаще «сильным слогом» молодого Шиллера (о чем, быть может, даже догадывается). А в том, что об этом «догадывался» Достоевский, сомневаться не приходится. Но все это высоко воспарило над Шиллером! Другой век, другой опыт жизни, своей и века, другая страна, наконец!

Душа Мити полна смятения. В ней действительно «борется дьявол с богом», то есть дурное с благим началом. Вот почему автор «Карамазовых» мог, безо всякой натяжки, приписать своему герою собственное неприятие «упрощенных воззрений» на жизнь и человеческую душу. Дмитрия Федоровича раздражает и настраивает на добродушно-насмешливый лад убогий прозаизм «умного малого», радикального позитивиста Ракитина. Для таких «упрощенных воззрений» у него имеется своя условная и, конечно, достаточно случайная кличка: «Бернары» — по имени видного французского физиолога Клода Бернара (или Карла Бернара, как его называет Митя). Он широко прилагает эту кличку ко всему, что для него неприемлемо в тогдашнем русском умственном обиходе, о котором он знает понаслышке (главным образом со слов того же Ракитина), но все же довольно, чтобы видеть в новейших психофизиологических теориях нечто враждебное «идее бога». А без «бога» он обойтись не может, без него бы он «пропал совершенно». Под «богом» же — помимо того,

чему его когда-то учили,— он мыслит то непонятное благое начало, которое не раз удерживало его от низменнозлых порывов, часто у последней черты окончательного падения.

Так было, когда он вызвал к себе, на холостую офицерскую квартиру, Катерину Ивановну, чтобы вручить «ей, и только ей», те четыре с половиной последние свои тысячи, которые спасли бы ее отца-подполковника от суда и разжалования в солдаты за легкомысленно и почти невольно совершенную растрату. Она, всегда его презиравшая, пришла к нему, чтобы великодушно пожертвовать своей честью ради спасения отца и потом расстаться с этим «клопом в офицерском чине», гордясь своим благородно-жертвенным подвигом. Но Дмитрий Федорович, хоть и ужаленный «фалангой», пощадил ее, не принял ее жертвы, подивил ее не меньшим своим благородством. Он молча передал ей пакет с деньгами и, отворив дверь, «поклонился ей в пояс почтительнейшим, проникновеннейшим поклоном». Позднее Митя все это пересказал Алеше, прибавив: «Она вся вздрогнула, посмотрела пристально секунду, страшно побледнела, ну, как скатерть, и вдруг, тоже ни слова не говоря, не с порывом, а мягко так, глубоко, тихо, склонилась вся и прямо мне в ноги — лбом до земли, не по-институтски, по-русски». Он же, Митя, когда она убежала, вынул шпагу и хотел было тут же заколоть себя — «должно быть, от восторга», но он не закололся, «а только поцеловал шпагу и вложил ее опять в ножны».

Все это состязание на турнире благородства имело свое продолжение, ибо Катерина Ивановна сочла себя побежденной и поставила себе целью: превзойти его дальнейшими жертвами. Когда обстоятельства обернулись «с неожиданностью арабских сказок» и Катя стала наследницей богатейшей родственницы, а пока получила от нее «на приданое» восемьдесят тысяч, она ему написала, предложила себя в невесты ему, рыцарю: «...пусть вы меня не любите — все равно, будьте только моим мужем. Не пугайтесь — ни в чем вас стеснять не буду, буду ваша мебель, буду тот ковер, по которому вы ходите... Хочу любить вас вечно, хочу спасти вас от самого себя». Дмитрий Карамазов становится ее объявленным женихом, хотя уже чувствует сердцем: это не любовь, а только продолжение турнира благородства. В разговоре с Алешей он так и говорит. «— Она свою добродетель любит, а не меня,— невольно, но почти злобно вырвалось вдруг у Дмитрия Федоровича. Он засмеялся, но

через секунду глаза его сверкнули, он весь покраснел и с силой ударил кулаком по столу.— Клянусь, Алеша,— воскликнул он со страшным искренним гневом на себя,— верь не верь, но вот, как бог свят, и что Христос есть господь, клянусь, что я, хоть и усмехнулся сейчас ее высшим чувствам, но знаю, что я в миллион раз ничтожнее душой, чем она, и что эти лучшие чувства ее — искренни, как у небесного ангела! В том и трагедия, что я знаю это наверно. Что́ в том, что человек капельку декламирует? Разве я не декламирую? А ведь искренен же я, искренен».

Все это он говорит брату, уже решившись порвать с Катериной Ивановной. Ибо, говоря Митиными словами, «грянула гроза, ударила чума, заразился и заражен доселе, и знаю, что уж все кончено, что ничего другого и никогда не будет. Цикл времен совершился». Произошла встреча с Грушенькой. Ей был передан через отцова поверенного вексель на него, чтобы больше уже не докучал отцу денежными претензиями. Он было «двинулся бить» Грушеньку, «да у ней и остался». Так пронзила его эта «инфернальная женщина». Вдобавок он свез ее на деньги — три тысячи, ему доверенные его невестой,— в Мокрое, цыган и цыганок «туда добыл», перепоил шампанским всех мужиков, баб и девок, словом, «двинул тысячами». Но ничего не добился. Смеялась над ним и теперь смеется. Не все истратил тысячи, полторы сберег. Но в этой низости и Алеше не сознался. Только жестом намекнул да загадочной фразой, что *половину* позора мог бы сейчас снять с себя, но и этого не сделает; не может и не в силах этого сделать. Он ударял себя в грудь, повыше сердца, там, где висела его ладанка с позорно утаенными деньгами. Людям же говорил, что все прокучено, и похвалялся, что деньги добудет, хотя бы пришлось отца убить. Об этом писал и невесте: «Роковая Катя! Завтра достану деньги и отдам тебе твои три тысячи, и прощай — великого гнева женщина, но прощай и любовь моя! Кончим! Завтра буду доставать у всех людей, а не достану у людей, то даю тебе честное слово, пойду к отцу и проломлю ему голову и возьму у него под подушкой, только бы уехал Иван». И ниже: «Катя, не гляди презрительно: Дмитрий не вор, а убийца! Отца убил и себя погубил, чтобы стоять и гордости твоей не выносить. И тебя не любить». И в приписке: «Катя, моли бога, чтобы дали люди деньги. Тогда не буду в крови, а не дадут — в крови! Убей меня! Раб и враг *Д. Карамазов*».

Но потом, в ночь, когда он ринулся искать Грушеньку, бросился, прихватив медный пестик, к отцу, предполагая, что она у него, откликнулась-таки на призыв старого селадона и на его приманку — конверт с тремя тысячами и с надписью рукою Федора Павловича: «Ангелу моему Грушеньке, если захочет придти» — и со сластолюбиво-умильной припиской: «И цыпленочку!» — и, желая удостовериться, «тут она или нет», простучал «условный знак», в ответ на что «старик вздрогнул» и «бросился к окну»: «Грушенька, ты? Ты, что ли?.. Где ты, маточка, ангелочек, где ты? Где же ты?.. Иди сюда; я гостинчику приготовил, иди, покажу!..» — и старик «чуть не вылез из окна», всматриваясь в пустой мрак ночного сада, а в сердце Дмитрия ненависть к отцу все нарастала; вдруг что-то повернулось в сердце его («бог... сторожил меня тогда» или «мать за меня молила у престола всевышнего», говорил он потом) и, подчиняясь какому-то всесильному голосу, он ринулся бежать от жертвы своего преступного замысла. Он бежал, все в таком же неутихавшем возбуждении, весь поглощенный одною мыслию: бежать во что бы то ни стало.

И вдруг, уже у самого забора, его кто-то хватает за ногу — Григорий! И его крик «на всю окрестность»: «Отцеубивец!» Тут Митя внезапно отмахнулся от него пестиком, и старик упал «как пораженный громом». В ужасе от совершенного, «Митя соскочил... в сад и нагнулся над поверженным». Он приложил свой белый платок к голове Григория, но платок «мигом весь намок кровью». «Господи, да для чего это я? — очнулся вдруг Митя,— коли уж проломил, то как теперь узнать... Да и не все ли теперь равно! — прибавил он вдруг безнадежно.— Убил так убил... Попался старик и лежи!» — громко проговорил он и вдруг кинулся на забор, перепрыгнул в переулок и пустился бежать». Но теперь уж на поиски ее, «инфернальницы».

Вскоре он узнает: она в Мокром. Поехала к нему, «к прежнему и бесспорному». Начинаются сборы в Мокрое, для прощания с ней; ладанка с деньгами вскрыта; теперь «позора» уже не стыдно. Завтра казнит себя, «когда взлетит солнце, Митенька через забор перескочит» в тот «переулок», откуда нет возврата.

«Прежний» бесспорен и для него: «Тут уж бесспорно, тут право ее и его; тут ее первая любовь, которую она в пять лет не забыла: значит, только его и любила... Что я-то

тут и при чем? Отстранись, Митя, и дай дорогу! Да и что я теперь? Теперь уж и без офицера все кончено, хотя бы и не явился он вовсе». То есть: теперь он убийца, «отрезал себя от людей» пролитой кровью Григория. «Она теперь с *ним,* ну вот и погляжу, как она теперь с ним, со своим прежним милым, и только этого мне и надо». Так думал Митя, когда летел на своей тройке, «пожиравшей пространство», и «никогда еще не подымалось из груди его столько любви к этой роковой в судьбе его женщине»! «И исчезну!» — проговорил он вдруг в припадке какого-то истерического восторга».

Дальше идет разговор с ямщиком Андреем. Мимо него не пройду — так он по-русски и по-человечески прекрасен.

«— Давеча Федосья Марковна легла вам в ноги, молила, барыню чтобы вам не сгубить и еще кого... Так вот, сударь, что везу-то я вас туда... Простите, сударь, меня, так, от совести, может глупо что́ сказал.

Митя вдруг схватил его сзади за плечи.

— Ты ямщик? ямщик? — начал он исступленно.

— Ямщик...

— Знаешь ты, что надо дорогу давать. Что ямщик, так уж никому и дороги не дать, дави, дескать, я еду! Нет, ямщик, не дави! Нельзя давить человека, нельзя людям жизнь портить; а коли испортил жизнь — наказуй себя... если только испортил, если только загубил кому жизнь — казни себя и уйди...

— Правда это, батюшка Дмитрий Федорович, это вы правы, что не надо человека давить...

— Андрей, простая душа,— схватил он опять его крепко за плечи,— говори: попадет Дмитрий Федорович Карамазов во ад, али нет, как по-твоему?

— Не знаю, голубчик, от вас зависит, потому вы у нас... Видишь, сударь, когда сын божий на кресте был распят и помер, то сошел он со креста прямо во ад и освободил всех грешников, которые мучились. И застонал ад об том, что уж больше, думал, к нему никто теперь не придет, грешников-то. И сказал тогда аду господь: «Не стони, аде, ибо приидут к тебе отселева всякие вельможи, управители, главные судьи и богачи, и будешь восполнен так же точно, как был во веки веков, до того времени, пока снова приду». Это точно, это было такое слово... Так вот, сударь, для кого ад назначен... а вы у нас, сударь, все одно как ма-

лый ребенок... так мы вас почитаем... И хоть гневливы вы, сударь, это есть, но за простодушие ваше простит господь.

— А ты, ты простишь меня, Андрей?.. За всех ты один, вот теперь, сейчас, здесь, на дороге, простишь меня за всех? Говори, душа простолюдина!

— Ох, сударь! Боязно вас и везти-то, странный какой-то ваш разговор.

Но Митя не расслышал. Он исступленно молился и дико шептал про себя.

— Господи, прими меня во всем моем беззаконии, но не суди меня. Пропусти мимо без суда твоего... Не суди, потому что я сам осудил себя; не суди, потому что люблю тебя, господи! Мерзок сам, а люблю тебя: во ад пошлешь, и там любить буду, и оттуда буду кричать, что люблю тебя во веки веков... Но дай и мне долюбить... здесь, теперь долюбить, всего пять часов до горячего луча твоего... Ибо люблю царицу души моей. Люблю и не могу не любить. Сам видишь меня всего. Прискачу, паду перед нею: права ты, что мимо меня прошла... Прощай и забудь твою жертву, не тревожь себя никогда!

— Мокрое! — крикнул Андрей, указывая вперед кнутом».

После кратких переговоров с хозяином Митя неслышно вошел в первую, затемненную комнату, откуда можно было незаметно разглядеть сидящих в голубой, соседней *ее*, двух поляков, *его*, низенького и толстощекого, и другого пана, «что-то уж чрезвычайно высокого роста», а также знакомых Мите молодого Калганова со старичком Максимовым. Но, не смогши выстоять и минуты, «холодея и замирая», Митя прямо направился в голубую комнату.

«— Ай! — взвизгнула в испуге Грушенька, заметив его первая».

«— Господа,— начал он громко, почти крича, но заикаясь на каждом слове,— я... я ничего! Не бойтесь! — воскликнул он,— я ведь ничего, ничего,— повернулся он вдруг к Грушеньке, которая отклонилась на кресле в сторону Калганова и крепко уцепилась за его руку.— Я... Я тоже еду. Я до утра. Господа, проезжающему путешественнику... можно с вами до утра?»

И потом, уже обратившись к толстоватому пану, которого признал «за главного здесь человека»: «Я летел... Я хотел последний день и последний час мой провести в этой

комнате, в этой самой комнате... где и я обожал... мою царицу!.. Прости, пане! — крикнул он исступленно,— я летел и дал клятву... О, не бойтесь, последняя ночь моя! Выпьем, пане, мировую! Сейчас подадут вино... Я хочу музыки, грому, гаму, всего, что прежде... Но червь, ненужный червь, проползет по земле, и его не будет! День моей радости помяну в последнюю ночь мою!..— Он почти задохся...

— ...Садись, Митя, и что это ты говоришь? Не пугай, пожалуйста. Не будешь пугать, не будешь? Коли не будешь, так я тебе рада...

— Мне, мне пугать? — вскричал вдруг Митя, вскинув вверх свои руки.— О, идите мимо, проходите, не помешаю!..— И вдруг он совсем неожиданно для всех и, уж конечно, для себя самого, бросился на стул и залился слезами».

«— Ну вот, ну вот, экой ты! — укоризненно воскликнула Грушенька.— Вот он такой точно ходил ко мне; вдруг заговорит, а я ничего не понимаю. А один раз также заплакал, а теперь вот в другой — экой стыд! С чего ты плачешь-то? *Было бы еще с чего?* — прибавила она вдруг загадочно и с каким-то раздражением напирая на свое словечко».

Что только не произошло за эту ночь и что только не обернулось «с неожиданностью арабских сказок» и с трагизмом мрачной русской были! И карты, и шулерская подмена колоды панами, и та сцена с ее вопросом: «Ну так вот: почему я такая хорошая?» И еще «плясать хочу», и «Митя, отведи меня... возьми меня, Митя...». И еще, ее же: но «чтоб это честно... и чтоб и мы были честные, чтоб и мы были добрые, не звери, а добрые...» И его слова: «— Груша, ты хочешь, чтобы честно, а я вор, Я у Катьки деньги украл... Позор, позор! — У Катьки? Это у барышни? Нет, ты не украл. Отдай ей, у меня возьми... Что кричишь? Теперь все мое — твое». И: «Мы к барышне сходим и поклонимся оба, чтобы простила, и уедем. А не простит, мы и так уедем. А ты деньги ей снеси, а меня люби... А ее не люби. Больше ее не люби. А полюбишь, я ее задушу... Я ей оба глаза иголкой выколю...— Тебя люблю, тебя одну, в Сибири буду любить». Это он — о Григории, о пролитой крови его. Но она его не поняла: «Зачем в Сибирь? А что ж, и в Сибири, коли хо-

чешь, все равно... работать будем... в Сибири снег... Я по снегу люблю ехать... и чтобы колокольчик был... Слышишь, звенит колокольчик... Где это звенит колокольчик? Едут какие-то... вот и перестал звенеть».

А потом: «— Митя, кто это оттуда глядит сюда к нам? — прошептала она вдруг. Митя обернулся и увидел, что в самом деле кто-то раздвинул занавеску и их как бы высматривает. Да и не один как будто».

Это смотрело из-за занавески на них, на их любовь и на их судьбы «правосудие» — «главные судьи», как сказал недавно ямщик Андрей, «простая душа».

Маленький следователь «из правоведения» обратился к Мите:

«— Господин отставной поручик Карамазов, я должен вам объявить, что вы обвиняетесь в убийстве отца вашего, Федора Павловича Карамазова, происшедшем в эту ночь...

Он что-то и еще сказал, тоже и прокурор как будто что-то ввернул, но Митя хоть и слушал, но уже не понимал их. Он диким взглядом озирал их всех».

Началось «хождение по мытарствам» души Дмитрия Карамазова...

Кто были его судьи? Да все люди обыкновенные, люди, по общей мерке, вполне порядочные, даже в чем-то убежденные, и не без талантов и знаний по своей части.

Следствие ведется добросовестно — на уровне знаний и приемов века. Принимается во внимание «психология» обвиняемого, его репутация, его былые угрозы отцу, его же слова о прокученных трех тысячах; убийство Федора Павловича тупым тяжелым предметом сопоставлено с найденным у забора пестиком из кухни Грушеньки; отмечена «попытка устранить свидетеля преступления» — Григория; восстановлен весь день в жизни Дмитрия Федоровича, предшествовавший роковой ночи; собраны все улики, прямые и косвенные, все вещественные доказательства; приняты во внимание «знаки», переданные (по «трусости») Смердяковым «убийце»; учтен внезапный «припадок падучей» Смердякова, авторитетно подтвержденный свидетельством ряда ученых медиков,— учтена и «психология» Смердякова: в обвинительной речи товарищ прокурора, Ипполит Кириллович, его представил «человеком слабоумным», сбитым с толку философскими идеями не под силу уму, и к тому же «трусливым как курица»; так о нем отозвался «на своем характерном языке» сам подсудимый. «Уличен» подсудимый и в якобы

допущенных «противоречиях» в его показаниях. К этому потом прибавится и письмо к «роковой Кате» и такие из него строки, как: «Завтра буду доставать у всех людей, а не достану у людей, то даю тебе честное слово, пойду к отцу и проломлю ему голову и возьму у него под подушкой, только бы уехал Иван», или: «Дмитрий не вор, а убийца!», «Катя, моли бога, чтобы люди дали деньги. Тогда не буду в крови, а не дадут — в крови!» «Это план, это программа убийства!» — отозвалась о Митином письме Катерина Ивановна.

Иные «психологические черточки» обвинитель почерпнул из показаний Ракитина, сослался даже на его «блестящую мысль»: «Ощущение низости падения так же необходимо этим разнузданным, безудержным натурам, как и ощущение высшего благородства». Мысль эта, собственно-то, «незакавыченная выдержка» из речей самого Мити. Так он порою думал о себе; так о нем (и не только о нем) отчасти думал и Достоевский (в человеке и в жизни «все противоречия вместе живут»). Но, решительно подчеркиваю,— только *отчасти*. «Две бездны, две бездны, господа, в один и тот же момент!» — сколько раз приводились эти слова всеми говорившими о героях Достоевского. А между тем это только восклицание Ипполита Кирилловича; другая же, не менее важная мысль писателя предается при этом забвению — его мысль об *ограниченности* зла, если не везде и не у всех, то в душе таких людей, как Дмитрий Карамазов. У него «бездна» добра и благородства все же поглотила «бездну» зла и низости: «недостало» у него злодейской силы, чтобы прикончить «соперника» и «мучителя» своего.

Повторяю: следствие велось добросовестно. Все улики и вещественные доказательства были собраны с величайшим тщанием. Неучтенным оказалось только одно, уже «невещественное» доказательство: душа обвиняемого. То, что так ясно открылось человеколюбцу Зосиме и заставило его «вдруг подняться с места», опуститься на колени перед Дмитрием и «поклониться ему в ноги полным, отчетливым, сознательным поклоном». «Я вчера великому страданию его поклонился»,— сказал он Алеше. Он прозрел привычно пытливым глазом всю незащищенность Мити перед «лживостью мира»; а «лгущий самому себе и собственную ложь слушающий до того доходит, что уж никакой правды ни в себе, ни кругом не различает».

Судьи Дмитрия Карамазова были вот такими «лгущими себе и собственную ложь слушающими» судьями. Митя рас-

распахнул перед ними всю свою душу, облегчая им проникнуть в нее. Но они ему не поверили (сочли его «благородство» за избранный им «метод защиты» — так в черновых записях к роману), как потом не поверили, «правды не различая», и сбивчивым показаниям Ивана Федоровича. Обвинитель «обличал» подсудимого, защитник его «обелял», оба произнесли блистательные судебные речи, под стать речам Кони и Плевако или Спасовича; но прозреть правду из них никто не сумел. Да и не к этому они стремились. Один хотел «потрясти Россию» своим умением добиться «обвинительного», другой — «оправдательного» вердикта. Только в этом и видели свою задачу. В невинность Мити и его защитник не верил, «мягкая шельма», «прелюбодей мысли».

А присяжные? Их большинство составляли «крепкие мужички» да купец Назарьев, Прохор Иванович («Двенадцать человек детей, подумайте!»). Не могла их прельстить «либеральная» фраза адвоката Фетюковича: «Любовь к отцу, не оправданная отцом, есть нелепость, есть невозможность», хоть он и подкрепил свою мысль словами апостола (им в угоду!): «Отцы, не огорчайте детей своих». Ошибся Фетюкович: играл на струнах сердец «чистой публики»; и та аплодировала, махала платочками, заливалась слезами (не над Митей, над талантом адвоката). Но судить предстояло не ей. Льстя той же публике, и консеравтор Ипполит Кириллович «либерализму подкуривал»: поиздевался даже над гоголевской тройкой, что ему, впрочем, ничуть не помешало тут же обвинить адвоката в «неправославном» образе мыслей: Христа-де Фетюкович лишь «распятым человеколюбцем» назвал, тогда как православные видят в нем бога. Словом, оба лгали и упивались своею ложью. Суд не возвысился над уровнем так называемого «общества» тогдашней России.

Да и могло ли быть иначе? Вся Россия билась в тенетах лжи. И не случайно в Мокром, за час до его «увоза», Мите приснился странный сон. Он — в степи, въезжает в селение с обгорелыми избами. «А при въезде выстроились на дороге бабы, много баб, целый ряд, всё худые, испитые; какие-то коричневые у них лица. Вот особенно одна с краю, такая костлявая, высокого роста, кажется ей лет сорок, а может, и всего только двадцать, лицо длинное, худое, а на руках у нее плачет ребеночек, и груди-то, должно быть, у ней такие иссохшие, и ни капли в них молока...— Что они плачут? Чего они плачут? — спрашивает, лихо пролетая мимо них,

Митя.— Дитё,— отвечает ямщик,— дитё плачет...— Да отчего оно плачет? — домогается, как глупый, Митя...— А иззябло дитё, промерзла одежонка, вот и не греет.— Да почему это так? Почему? — все не отстает глупый Митя.— А бедные, погорелые, хлебушка нетути, на погорелое место просят.— Нет, нет,— все будто еще не понимает Митя,— ты скажи: почему... они... не поют песен радостных, почему они почернели так от черной беды, почему не кормят дитё?»

И Митя чувствует, что «хоть он и безумно спрашивает», но что «именно так и надо спрашивать». Ибо пока не перестанут плакать дитё и иссохшая мать, не быть на земле правде, и главное, что «сейчас же, сейчас же это сделать» надо, «со всем безудержем карамазовским».

Как преломится в сознании и в жизни Дмитрия Карамазова его решимость: взяться «со всем безудержем карамазовским» за «исправление» русской действительности, чтобы больше «не плакало дитё» и не мучались «почерневшие от черной беды» матери в бессилии своем унять плач голодных детей повсеместный? Останется ли Митя при одной лишь мистической «сублимации» *борьбы за дитё* — жертвенной готовности «нести крест свой», покуда страждет Русь и «Христу плачет»?

По совести: не знаю. Но на страницах романа Митя не выходит из круга своих экзальтированных мистических переживаний. И когда Иван предлагает ему бежать в Америку вместе с его Грушенькой, Митя колеблется, не решается бежать от «незаслуженного креста», хочет знать, одобрит ли Алеша «проект спасти Митю». Алеша его одобряет: «— ...ты невинен, и такого креста слишком для тебя много... ты не перенесешь и возропщешь... Да и странно, как бы мог я быть в этом деле твоим судьей? — Но зато я себя осужу!.. Я убегу, это и без тебя решено было: Митька Карамазов разве может не убежать? Но зато себя осужу и там буду замаливать грех вовеки! Ведь этак иезуиты говорят, этак? Вот как мы теперь с тобой, а? — Этак,— тихо улыбнулся Алеша.— Люблю я тебя за то, что ты всегда всю цельную правду скажешь и ничего не утаишь! — радостно смеясь, воскликнул Митя».

В отличие от брата, Алеша, по мысли Достоевского, «не был мистиком». Я почти ничего не говорил о нем в этой главе, кое-что, впрочем, уже сказав в главе четвертой моей работы — в связи с мыслью Достоевского (или лучше: *допущением* мысли) о совместимости «революции» с «духом

христианства» — если не «в идее», то *конкретно-биографически,* то есть в жизни «деятеля неопределенного, невыясненного» и при «всеобщей бестолочи русской». Да и что можно сказать об Алеше? Он не то чтобы не выписан автором; он сам еще «не выписался» как человек по ходу повествования. Алеша — главный герой несотворенной дилогии Достоевского, но не романа «Братья Карамазовы», главным героем какового является Дмитрий Карамазов. Алеша — не из тех, кто удовлетворяется мистической «сублимацией» какой-либо реальной деятельности, кто ограничивается «страдательной любовью», которая, по слову Герцена, «может быть очень сильна,— она плачет, говорит, потом утирает слезы, а главное, она ничего не делает». Не Митя, *Алеша* был избран Достоевским для прямой борьбы с насилием. Именно ему предназначался автором «Карамазовых» *уход в революцию.*

Нетрудно предугадать, сколь двойственно было бы отношение великого художника к пути, избранному его героем: к революционной его активности. Это явствует не только из публицистических выступлений писателя тех лет и из ранее написанных им романов (в частности, из «Бесов»); указывает на это и ряд примечательных мест в первом и единственно осуществленном романе широко задуманной эпопеи.

Никогда Достоевский так «благоразумно», так по-менторски «трезво» не говорил о принесении себя в жертву, как в начале пятой главы романа, непосредственно примыкающей к главе «Третий сын Алеша»: «...он был юноша, отчасти уже нашего последнего времени,— пишет Достоевский,— то есть честный по природе своей, требующий правды, ищущий ее и верующий в нее, а уверовав, требующий... скорого подвига, с непременным желанием хотя бы всем пожертвовать для этого подвига, даже жизнью. Хотя, к несчастью, не понимают эти юноши, что жертва жизнию есть, может быть, самая легчайшая изо всех жертв во множестве таких случаев и что пожертвовать, например, из своей кипучей юностью жизни пять-шесть лет на трудное, тяжелое учение, на науку, хотя бы для того только, чтобы удесятерить в себе силы для служения той же правде и тому же подвигу, который излюбил и который предложил себе совершить,— такая жертва сплошь да рядом для многих из них почти совсем не по силам».

В этом рассуждении с достаточной ясностью чувствуется идейно-политическая дистанция, отделяющая автора от

его героя, будущего революционера,— несмотря на несомненную симпатию к нему и ко всей «правдивой», но, как полагал Достоевский, «сбившейся с правого пути» новой русской молодежи. Вот если бы «пошли на великое дело», на бескровно-фантастическое преображение Руси, «те же смиренные и кроткие постники и молчальники», как выразился Зосима, Достоевский был бы всецело с ними.

Но автор «Карамазовых» был прежде всего правдивым русским художником: он не мог «изменить реализму» и там, где этого хотел бы. Не «постники и молчальники» окружают Алешу, еще неуверенно вступающего на путь поисков «земной правды», а юнейшая, свежая русская поросль — «детвора»: бесконечно обаятельный в своей «желторотости», порывистый четырнадцатилетний Коля Красоткин, с его «ранним развитием» и все с той же страстной мечтой «принести себя в жертву за правду», и еще более юные друзья бедного Илюшечки Снегирева. Это к ним обращена «речь у камня» Алеши Карамазова, еще очень сбивчивая и отвлеченно-общая речь. Но в ней — призыв к братскому единению во имя правды и высшей чести: «— Ну пойдемте же! Вот мы теперь и идем рука в руку!

— И вечно так, всю жизнь рука в руку! Ура Карамазову! — еще раз восторженно прокричал Коля, и еще раз все мальчики подхватили его восклицание».

Этими словами кончается последний, для него и для нас, роман Достоевского.

В 1880 году, в год окончания работы над романом «Братья Карамазовы», Достоевским была произнесена его знаменитая речь «в память величайшего нашего поэта и великого русского человека» — на открытии памятника Пушкину в Москве.

В России не было парламента, народного представительства; даже «куцей конституцией», впоследствии вырванной из рук ослабленной самодержавной царской власти — в результате революции 1905 года, мы тогда еще не были «удостоены». Это тем более поощряло русских людей, русскую интеллигенцию к политическим демонстрациям, к выявлениям своих политических позиций, западнических и славянофильских, консервативных и либеральных, иногда даже с оттенками «подспудной» революционности, не дающим повода к прямым ответным акциям полицейских властей.

Все это имело место и при открытии памятника бесспорно *первому* поэту России. Достоевский тоже готовился выступить в связи с московским литературно-общественным событием от лица «русской партии» (хоть такой партии, да вообще никаких легальных партий, в России не существовало). Он ждал опасных контрвыступлений со стороны «либералов», боялся быть освистанным московским студенчеством, подстрекаемым либеральной профессурой; но это тем более побуждало его вложить в свою речь заветнейшие свои убеждения, яро трудиться над словом о Пушкине, любимейшем своем русском поэте, влагая как бы в его уста *свои* политические и всемирно-исторические идеи,— не без натяжки, но с инстинктивно-расчетливым вдохновением выбирая в великом наследии поэта то, что могло поддержать определенную тенденцию его глубоко продуманной и горячо прочувствованной речи. Эта речь — плод упорного, сосредоточенного труда — носила характер страстной импровизации; да она и была страстной импровизацией, средоточием разновременных импровизаций его могучей, ищущей мысли на протяжении всей его жизни великого художника, мыслителя, политического трибуна. Все это было сжато в один «ударный монолог» разящей и убеждающей силы в формулировках, вдохновенных и осторожных, учитывающих все настроения аудитории, никому не уступающих и вместе с тем не оскорбляющих ничьего слуха. Он показал себя истинным мастером политического ораторского искусства, где всякое рискованное «за» уравновешивается примиряющим «против» и где уважались мнения всех, хоть ни одно из них и не подтверждалось безусловно, но безусловно и не отвергалось. Все, пользуясь термином Гегеля, «снималось» этой речью, то есть впитывалось в нее во внезапном и конечно же только мгновенном «синтезе» мнимого «идеального единодушия» всего русского народа перед «бронзовым ликом» поэта, еще недавно покрытым суровым холстом, торжественно сдернутым теперь с монумента.

На первом заседании Общества любителей русской словесности Тургенев прочел свою речь о Пушкине, полную тонких художественных наблюдений, в которой, в духе русского скептического западничества, ставился вопрос, является ли Пушкин национально-всемирным поэтом, стоящим в одном ряду с Шекспиром, Сервантесом или Гёте. «Мы не решаемся,— так сказал Тургенев,— дать Пушкину название национально-всемирного поэта, хотя и не дерзаем его от-

нять у него». Он увенчал его другим, более скромным званием — «учитель».

Второе заседание Общества от 8 июня открылось речью Достоевского. «Хотя он читал по писаному,— вспоминает Страхов,— но это было не чтение, а живая речь, прямо, искренно выходящая из души. Все стали слушать так, как будто до тех пор никто и ничего не говорил о Пушкине». Аудитория была поражена и поглощена энергией его убежденного слова. Когда он кончил, начались овации, еще никогда не выпадавшие на долю ни одного писателя и трибуна. Достоевский писал жене вечером того же дня: «Прерывали решительно на каждой странице, а иногда и на каждой фразе громом рукоплесканий. Я читал громко и с огнем... Когда же я провозгласил в конце о *всемирном единении* людей, то зала была как в истерике, когда я закончил — я не скажу тебе про рев, про вопль восторга: люди... плакали, рыдали, обнимали друг друга и *клялись друг другу быть лучшими, не ненавидеть впредь друг друга, а любить...* Тургенев, про которого я ввернул доброе слово в моей речи, бросился меня обнимать, со слезами. Анненков подбежал, жать мою руку и целовать меня в плечо. «Вы гений, вы более чем гений!» говорили они мне оба... Аксаков (Иван) вбежал на эстраду и объявил публике, что речь моя — *есть не просто речь, а историческое событие!* «Туча облегала горизонт, и вот слово Достоевского, как появившееся солнце, все рассеяло, все осветило. С этой поры наступает братство и не будет недоумений». Да, да! закричали все и вновь обнимались, вновь слезы... Прибежали студенты. Один из них, в слезах, упал передо мной в истерике на пол и лишился чувств. Полная, полнейшая победа!.. Согласись, Аня, что для этого можно было остаться: это залоги будущего, залоги *всего,* если я даже умру».

Победа была и впрямь беспримерной. Но «братство с этой поры» не установилось. *Мгновенный* восторг погасил вражду и разномыслие лишь на *мгновение.* Разноречивые мысли, стройно пригнанные друг к другу вдохновенным словом великого писателя, вновь разрознились. Все это обнаружилось в первых же печатных откликах. Мгновенное единомыслие сменилось общим недовольством в консервативных, либеральных и демократических кругах тогдашней России. Каждый, под углом своего зрения, отмечал оторванность высоких идеалов Достоевского от текущей русской жизни. И в этом утверждении все были правы, будь то К. Леонтьев, или Тургенев, забывший свое восторженное «Вы гений,

вы больше чем гений!», или же народник Глеб Успенский. Каждый отстаивал «свои» тезисы, попавшие в непрочный «всеобъемлющий круг» пламенной речи Достоевского, стремясь их очистить от опасного соседства с другими, чуждыми ему тезисами из лагеря его идейных противников. Все осталось и не могло не остаться на своем месте.

Что противопоставил Достоевский всеобщему идеологическому «разброду» современной ему России? Высокие гуманные идеалы XVIII века, абстрактный гуманизм, всем приходящийся по душе, если в него не вносить конкретно-злободневного, тем более политического содержания. И еще свою излюбленную, давнюю мысль о «слиянии» интеллигенции с народом, об исцелении «исторического русского страдальца» народной правдой. Но и этот призыв не менее абстрактен. Важно, *что* понимать под «народной правдой», под «смирением перед народной правдой». К. Леонтьев понимал под этим «смирением» «смирение перед церковью». «Надо учиться у народа смиряться умственно,— говорил он,— понять, что в его мировоззрении больше истины, чем в нашем». Передовая же русская молодежь понимала под «народной правдой» свою борьбу за раскрепощение простого народа. Принять одно за другое: «народную правду» Леонтьева и «народную правду» последователей Чернышевского — можно было, только безвольно отдавшись мгновенному гипнозу.

То, что особенно захватило слушателей Достоевского,— это призыв к их национальной гордости. «Нет, положительно скажу,— так восклицал оратор,— не было поэта с такою всемирной отзывчивостью, как Пушкин, и не в одной только отзывчивости тут дело, а в изумляющей глубине ее, а в перевоплощении своего духа в дух чужих народов, в перевоплощении почти совершенном, а потому и чудесном... Тут-то и выразилась наиболее его национальная русская сила, выразилась именно народность его поэзии... народность нашего будущего, таящегося уже в настоящем, и выразилась пророчески. Ибо что такое сила духа русской народности, как не стремление ее, в конечных целях своих, ко всемирности и ко всечеловечности?.. Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное... стать братом всех людей, *всечеловеком,* если хотите... Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского племени так же дороги, как и сама Россия, как и удел своей родной земли, потому что наш удел и есть всемирность, и не мечом

приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей».

Чудесные слова, глубоко прочувствованные и верные в отношении России! Но ведь это тоже одна из великих идей века Просвещения; более того, Томас Манн в своем «Слове о Шиллере» прямо утверждает, что идея Достоевского о «призвании русской нации к всечеловеческому представительству — та идея, которая помогла ему, в его речи о Пушкине, подняться выше спора между славянофильством и западничеством,— тоже своего рода «заимствование», что она немецкого происхождения и принадлежит Шиллеру».

Ведь и Шиллер внушал своему народу, что он «призван мировым духом выиграть великую тяжбу эпохи», что «его день в истории явится жатвой всего посеянного от века, а его язык, способный выражать и юношескую мысль Греции, и отвлеченные идеи современности, станет языком мира».

Сказано Шиллером и то, что эта «всемирность» приобретается не мечом,—

Нет, не в том величье немцев,
Чтоб врагов разить мечом,—

а высоким стремлением осуществить всечеловеческое братство.

Так что же так поразило слушателей Достоевского, когда он «громко и с огнем» произносил перед ними свое слово о Пушкине? Не столько новизна и плодотворность его идей, не столько даже справедливость и незыблемость его эстетических оценок, сколько самый пафос его речи, в каждом слове и каждой мысли которой клокотал могучий творческий дух великого писателя и человека, страстного стремления его к правде и к высшей человечности.

В этих поисках своих Достоевский нередко ошибался. Это мы знаем. Чаще, быть может, чем многие другие всемирные гении. Но в его неукротимом порыве к Правде и к Красоте было и что-то пророческое, предвещающее окончательную победу человека над обступающим его мировым злом, сложившимся в ходе его исторического развития.

К Достоевскому — не только к Шиллеру, «духовный фермент» которого никогда не иссякал в творчестве русского гения,— вполне приложимы слова Гёте, восславившие память его великого соратника:

Его ланиты зацвели румяно
Той юностью, конца которой нет,
Тем мужеством, что поздно или рано,
Но победит тупой, враждебный свет,
Той верой, что дерзает неустанно
Идти вперед, терпеть удары бед,
Чтоб среди нас добро росло свободно,
Чтоб день пришел всему, что благородно.

(Перевод С. М. Соловьева)

Вот за этот духовный подвиг, за это непрерывное горение мы и чтим память одного из величайших русских художников.

1964

Вильмонт Н.

8Р1 Достоевский и Шиллер: Заметки русского германиста.— М.: Советский писатель, 1984.—280 с.

Эта книга посвящена исследованию глубокой сопряженности творчества Ф. М. Достоевского с кругом идей Ф. Шиллера, с его драматургическим искусством.

$$\text{В}\frac{4603000000-470}{083(02)-84}445-84$$

В 46

Николай Николаевич Вильмонт

ДОСТОЕВСКИЙ И ШИЛЛЕР

М., «Советский писатель», 1984, 280 стр.

План выпуска 1984 г. № 445

Редактор *В. П. Балашов*
Худож. редактор *А. В. Еремин*
Техн. редактор *Т. С. Казовская*
Корректор *Г. И. Ольвовская*

ИБ № 4201

Сдано в набор 10.05.83. Подписано к печати 21.12.83. А 04240. Формат 84×108$^{1}/_{32}$. Бумага тип. № 1. Обыкновенная гарнитура. Высокая печать. Усл. печ. л. 14,70. Уч.-изд. л. 16,76. Тираж 20 000 экз. Заказ № 367. Цена 1 р. 40 к. Издательство «Советский писатель», 121069, Москва, ул. Воровского, 11. Тульская типография Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли, г. Тула, проспект Ленина, 109

